
KÖPRÜLÜ KÜT.
798


KÖPRÜLÜ KÜT.
798


تهافت خواجه زاده
٧٩٨

ضرب مثل

لو تكلف الانسان الى الصلة ما حفظ ولا مسئلة

ازالدعش تبركا لابد شيخ آقاز

تهافت علاء الدين طوسى

تهافت خواجه زاده

ابو الفتح سلطان محمد خان اشارتيله يازمشلردر خواجه زاده يه الزام زياده اولمغين مولنا طوسى

متألم اولوب عجمه كيتمشدر نه تاريخ جدال

قنطار من العلم يحتاج الى وقية من الأدب

تهافت للمولى الفاضل المشتهر بخواجه زاده

قد نظر

[illegible]

مما سمح لي مولاي مولى الموالي الموقع في أعلاه
اسمه السامي العالي بخط المنتخب كاللآلي
وأنا أقل خليقة الله المتعالي الملك الغفار
الشيخ محمد بن سيد محمود الحسيني
عفا عنهما الملك الغني
من كمال اللطف
والإحسان





بسم الله الرحمن الرحيم

توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود واعتصمنا بركنك وتمسكنا بحبلك يا مبدأ كل موجود ويا غاية كل مقصود افض علينا من انوار قدسك وهب لنا من نفحات انسك يا من لا يخيب سائله ولا ينقطع برّه ونائله يا موضح الطرائق ويا كاشف الدقائق وفقنا لسلوك سواء السبيل بفضلك الغير المتناهي وارنا بنور هدايتك صور حقائق الاشياء كما هي وخصص سيد انبيائك واكرم اصفيائك محمد المبعوث للهداية الى سواء الطريق بافضل صلواتك وآله واصحابه المهتدين بانوار الهداية ومشاعل التوفيق باطيب تحياتك انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤملين جدير

وبعد فان العقل والنقل متطابقان على ان اكرم ما يناله قوى البشر وانفس ما يتنافس فيه اهل الوبر والمدر هو معرفة المبدأ والمعاد وما بينهما على ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من اين والى اين وفي اين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان او يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل في مآخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جملة مخالفي شرائع الانبياء الطائفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان اصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم تلبس الحق بالباطل في مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواديها لكونها سهل المأخذ قريب التناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاقة منه لكنهم اخطأوا في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول والاوهام واعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان علماء الملة وسلف الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والضلال خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى قادة اوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من آرائهم في شيء من علومهم عليهم خافية واخذوا بالقلع على ما خالف الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليهم وتعرضوا لكل

ما زلت فيه اقدامهم او طغت اقلامهم خالف الشرع او لم يخالفه شكر الله مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا ينالها ايدي الشبه والارتياب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو الضلالة والاختلاب وان الامام المحقق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه ونوّر مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال اقاويل الحكماء وسماه تهافت الفلاسفة وبيّن فيه تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم واودع غرائب نكت كانت كامنة تحت الاستار واوضح لمع بدع كانت مختفية عن الابصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني امرت من جانب جناب من تحت طاعته ولا يسع الامتناع عنه وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاكرم محرز ممالك طوائف الامم من العرب والعجم جامع مكارم الاخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدنيا والدين ملاذ الخلق اجمعين السلطان ابو الفتح محمد خان بن مراد خان بن محمد خان لا زالت سدته السنية ملجأ لطوائف الانام وعتبته العلية ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محيط الخضراء وعمّر رباع الفضلاء والافاضل بعد ان دارس اصبحت مهجورة الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم اساس الجور والاعتساف ومحى آثار الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيه اسم الله بالغدو والآصال وان اردت ان اصفه حق وصفه كنت كمن يريد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله ابد سلطنته الزهراء وابّد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين ابقى الله مهجته الى يوم الدين بان املي كتابا على امثالها وانسج ديباجا على منوالها فبادرت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في تحريره جهد المستطيع وان لم يدرك الضالع شأو الضليع فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسؤول والا فاني لست اول من طمع في غير مطمع فان تكن حقا فاكرم بحسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا والمرجو ممن جبل على الانصاف



طبعه وعصم عن الاغتشاش نفسه ان يعذرني فيما زلّت فيه القدم او طغى به القلم فان استكشاف اسرار
الدقائق واستيضاح انوار الحقائق مما يتعذر مع العوائق لا سيما اذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة قليلة
على ان من تحكّم بالتخطئة لا لاجل الحسد والعناد ولا عن ميل يعدل به عن سنن الرشاد لعله يجد مخرجا
صادقا لو دقق النظر ومنهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر ومن تجنّب طريقي العدل والانصاف وركب متن البغي
والاعتساف ليرجع عن القبول بشامخ انفه وان اوتي الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه ومع ذلك ما ابرئ نفسي عن التعصب والتعسف ولا ازكيها عن ان يكون محلا للملام والتعنيف فان الانسان
جبل على النقصان ولكن رفع عن الامة الخطأ والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى سهو القلم عن الامام
حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس لزراية بابراز هفواته او وضع من رفيع قدره باظهار سقطاته
وكيف يأتي معترف بحق فضائله مسترشد بدلائله مستفيد من فوائده منتفع بزوائده مهتد بانواره
مقتف باثاره بل استبهما على المرام حسبما عنّ لي من الرد والقبول والنقض والابرام وما حملني ذلك الا على الغلط
من التأني لا الانتحاء وعلى انه لفرط استغنامه بالمباحثة والافادة لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين
والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصداقه ما قال عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الصواب ويعصمني مما يهم من الخطل والاضطراب وهو حسبي
ونعم الوكيل اعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا واجناسا وبحثوا عن احوالها حسبما وصل اليه
عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى
الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما لقدرتنا تأثير فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان
يختص بالشخص وحده او لا فالمختصة هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط
فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدينة والنظرية اما ان تتعلق بما لا يفتقر في الوجودين الى المادة الجسمانية
او لا فالاول هو علم الالهي ويسمى ايضا بالعلم الكلي وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي
والثاني ان صح تجرده عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي ايضا والا فهو العلم
الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل ومنها اي من اصول الحكمة واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم احوال

الهفوة الزلة والازراء التهاون بالشيء

قانع معترف صح

الخطل المنطق الفاسد المضطرب وقد خطل في كلامه بالكسر خطلا ... والخطل ايضا الخفش صح

احوال المعاد الروحاني ومنها فروع العلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم
جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الالات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه
وعلم اتخاذ آلات الطاس وعلم الحيل الهندسية ومن فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم
وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء من فروع العلم
الطبيعي وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بقسمين منها اعني الطبيعي والالهي كان مخالفة
ما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما واما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات
منها لا تعلق لها بالشرع اصلا مع كون مباديها مستقيمة منتظمة يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها الغلط
واما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها من عظم امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها امر يشهد به الامارات ودلائله
العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها
في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلاة وغير ذلك
وبعضها مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد اطلاع ببالغ حكمة الصانع وباهر
قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف الشرع ظاهرا فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهية لا يتيسر لهم
اثباتها فلا يثبت ما يبتني عليها من مسائل الهيئة فلا حاجة لنا الى التعرض لها بالاستقلال فنريد ان
نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما اورده الامام حجة الاسلام مع بعض آخر
مما لم يورده بادلتها المعول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها ارغاما للفلاسفة المبطلين و
اعظاما لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي
مشتملة على اثنين وعشرين فصلا الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم الرابع
في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب
من المختلفات عن المبدأ الواحد السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم السابع
في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب الثامن في ابطال قولهم ان الواحد

وعلم الزيجات والتقاويم صح

لايكون قابلا وفاعلا لشيء واحد التاسع في ابطال مذهبهم في نفي الصفات العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم
ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم الثالث عشر
في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته الخامس عشر في
ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات السادس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة السابع عشر
في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء الثامن عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات
الحادثة في هذا العالم التاسع عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب
العادية والمسببات العشرون في تعجيزهم عن اثبات ان النفس الانساني جوهر مجرد قائم بنفسه الحادي والعشرون في ابطال قولهم
باستحالة الفناء على النفوس البشرية الثاني والعشرون في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد
والله الموفق سبيل الرشاد **الفصل الاول في ابطال قولهم المبدا الاول موجب بالذات لا فاعل**
بالاختيار ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه
ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته
وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبايع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده
للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلومه وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق وما يتوهم
من انه لا خلاف للمتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف
في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة اولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تاخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال
ما يقصد اليه والا لزم طلب حصول الحاصل ليس بشيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد على نحو الاوقات المترتبة الغير المتناهية
الذي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل

عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته الثاني عشر في تعجيزهم

عن الايجاب

عنهما

سمونه

العناية

يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول
لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن
لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما نقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه
بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى
لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق احدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء
لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان
فاعليته ليس كفاعلية المختارين من الحيوانات واقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدا الاول لو كان
فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح آخر ينتقل
الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما
من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه ان الاثر ان
تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح احد المتساويين
على الآخر وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوالها بالذات وترجح الضدين معا فيلزم الايجاب قلت
مختار ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر وهو مم بل اللازم ترجيح القادر احد المتساويين على الآخر من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير
الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مع ان بطلانه غير مسلم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان
العلم لوجود الواجب مبني على بطلان الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد احد مقدوريه

المتساويين على الآخر بارادة من غير امر داع الى تلك الارادة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجد فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده
فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فان قلت ما ذكرته من ترجيح الفاعل احد المتساويين
على الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجح بلا مرجح لازم قطعا لانه امر ممكن وقع
من غير مرجح قلت ان اريد لزوم وقوع تعلق الارادة من غير مرجح ووقوعه من غير فاعل فممنوع بل ذاته هو فاعل لتعلق ارادته وان
اريد وقوعه من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم منه الترجح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجح
من غير مرجح اي بلا داعية ولا نم استحالته فان قلت اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا لذات المريد
فتأثيره فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر من الفاعل لا يخرج عنهما فان كان الاول لزم التسلسل وان
كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا بتعلق الارادة الحاصل من الفاعل بالايجاب لا يتصور
التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والترك ويبطل المعنى بالايجاب قلت نختار ان تأثيره فيه
بالارادة ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل
بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى الارادة المرجحة واما
الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا احتياج فيه الى ارادة
اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب
لا احتياج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة لا احتياج في الاتصاف بها الى ارادة
اخرى فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا بد له من علة غيره والا لزم توقف الشيء على نفسه
فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله
وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة
بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا لمرجح من خارج قلت لا نم
صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا يبعد
ان يدعى القسم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه

من يريد ارادة بشيء
يحتاج الى تعلق
آخر

رغيف فانه يبدأ بكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه
على سائر الجوانب فان قلت لا نم انه يبتدئ باكل جانب منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز
ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نضجا قلت نفرض الكلام فيما اشتبه جوانبه
بالنسبة اليه في كل ما ذكر فيه اما ان لا يبتدئ بالاكل بشيء من جوانبه الى ان يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما ان
يبتدئ فيتم المقصود واعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نم امكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه في الامور التي
ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف وان فرض بحيث يكون البعد بين الجائع وبين
كل جزء من اجزائه بعدا واحدا ففي انه ان كان المقابل للجائع احد جوانبه فقط واما ان كان المقابل احد وجهيه
فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه موتر لزاوية قائمة بينه وبين مركز الرغيف ووتر الزاوية حادة
دون وتر القائمة اعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الجوانب والاجزاء في الامور المذكورة وان
كان محالا قلنا لا يبتدئ الجائع بالاكل بشيء من جوانبه واجزائه الى ان يموت جوعا اذ المحال جاز ان يستلزم
محالا آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا عنهم قديم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها
ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا
ضرورتها ونحو بهم المرجح في المثال الجزئي بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة
او ضرورتها واني لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكلية منقوض بصور منها انه لا شك ان جميع النقط المفروضة
في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك النقاط في جميع الخطوط
المفروضة فيه فتعيين نقطتين متعينتين لان تكونا قطبين وتعيين دائرة معينة لان يكون منطقة
وتعيين خط معين لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك
لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح ومنها انه لا شك ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجوانب والجهات
على السوية وكذا الى الحركة المختلفة المقادير في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة
دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الآخر
من غير مخصص ومنها انه لا شك ان نسبة كل واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير

وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة في الافلاك الشاملة بسيط متشابهة الاجزاء وكذا الكل واحد من الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بوضع معين من التدوير اما كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وبوضع معين من الفلك ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وبوضع معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بوضع معين من الفلك دون سائر المواضع وكذا اختص جانب معين من الفلك بكونه اوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بالنسبة الى الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح **واجابوا عن النقوض المذكورة** بانا لا نم انه شيء من الصور المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعيين النقطتين للقطبية وتعيين دائرة لان تكون منطقة وتعيين خط لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعيين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان تينك النقطتين المعينتين والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعيين الحركة من الافلاك لاحد امور ثلثة اما لان مادة كل فلك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطوء المعينين والى الجهة المعينة او لانها وان كانت قابلة لسائر انواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بانتظامات لا يحصل الا من تلك الحركة المخصوصة او لان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وتعين اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج والسطح الادنى السطح الادنى التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه نقرة ثم الكوكب في التدوير او في الخارج المركز واحدث فيهما نقرة لكنا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكوكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الامور في تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قالوه وسوف انبه فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعيين الحركة من الامور الثلثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن الثالث فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح

لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكوكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر ثم ان اشكل عليك ما ذكرنا واختلج في قلبك شيء من سلاسل الوهم واتيت الآن ندعي عن ضرورية تلك القضية فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات والقول بان نسبة تعلق الارادة الى احد الضدين يحتاج الى مرجح آخر هو تعلق آخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمتنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فان قلت نحن نعلم بالضرورة انا حين اردنا شيئا لا نريد ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر قلت عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليس من فعلنا بل من فعل الله تعالى واما ارادة الله فلا بد وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم ارادة الله تعالى لارادته وقد يجاب عن اجابه بان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل ليترجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة انه ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فحينئذ يلزم استكماله بالغير وانه محال والجواب انا لا نم ان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نم انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في ان الفاعل بالاختيار لا بد من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون بالجواب بهذا المنع **الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم** اتفقت ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه

لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان العالم قديم او حادث قال الامام الرازي وهذا دليل
على ان جالينوس كان منصفاً طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العسر والصعوبة الى حيث
يتحير اكثر العقول فيه واعلم ان للفلاسفة في امر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراء متشتتة و
اقوالاً منتشرة لا فائدة للاطناب بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق
والمعلم الاول عندهم وهو ارسطاطاليس فنقول ذهب هو ومن تابعه من المنتمين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم
اما مجردات او ماديات والمجردات منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية واما
الماديات كالفلكيات فقديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها كالضوء والاشكال ومطلق الحركة والوضع
واما العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية بالنوعية لا بالشخص وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة
العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة
فهذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود ولهم لاثبات قدم العالم
وجوه الاول وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان
حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل الحادث حصوله
بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض او لا يتوقف
فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه الايجاد
وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد المتساويين على الآخر وان لم يكن ما لا بد منه في
الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث
عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم
قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث بالضرورة وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه [illegible] وهو
المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا
في الازل كان الايجاد حاصلا فيه قولهم اذ لو كان جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط
حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح قلنا انما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة

[illegible]

التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مرجح ومخصص من خارج وانما اذا كان
من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح من خارج وليس ذلك بممنوع
واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل لا بد من تعلقها فان كان ذلك التعلق
قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قديما اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الرجحان
بلا مرجح لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان
استند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى النهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غيره لزم التسلسل في الحوادث والا استغنى الحادث
عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح واجيب بانه يجوز ان يتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم
في وقت معين فلا يعم الرجحان الحاصل من ذلك التعلق بجميع الاوقات فلا يلزم رجحان من غير مرجح ورد بانه يتوقف
وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام اليه فليس للقائل ان يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا اذ اللازم منه تسلسل الاوقات الماضية الموهومة التي لا وجود لها
في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن
وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي فليتامل وبانه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى
تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها امور اعتبارية والدليل ما قام على استحالة فيها ورد هذا الجواب بان
تعلقات الارادة وان كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع فيها التسلسل بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم عليها فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار
حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب فليتدبر ولقائل ان يقول جريان برهان التطبيق
انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد فيهما
اصلا واتصافها في المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات امورا متعاقبة
يكون كل سابق منها شرطا للاحق الا انه ينتهي الى تعلق هو شرط حدوث الاجسام وابطال التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت
عندهم وللمتكلمين ان يذهبوا في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب لانه يجوز ان يكون ذلك التعلق
حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغني الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم

الرجحان بلا مرجح سلم لكن الاستحالة ممنوعة لان ذلك الحادث اعني تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج
الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه وضعفه ظ لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا او
عدميا يحتاج الى امر يخصصه لوقت حدوثه وانكاره مكابرة ومخالفة لما يقتضيه العقل بصريحه فلا يلتفت اليها
وقد يعدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر بانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادته تع لوقته المعين هو علمه
الازلي بايقاع العالم في الوقت الذي وقع فيه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت الذي اوقعه ورد بان العلم
تابع للمعلوم بمعنى انهما يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع
العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث توقع فيه ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا
لا ان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا فلا مدخل للعلم بايقاع العالم في الوقت
الذي اوقعه فيه في وجوبه ولا في استحالة خلافه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بايقاعه في الوقت الذي وقع فيه
ويمكن ان يقال لا نم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو الانفعالي وعلمه تع بانواع العالم في وقته فعلي فلا يكون
تابعا للمعلوم بل متبوعا له فيجوز كونه مخصصا له فان قلت لو كان العلم صالحا للمخصص لم يثبت الارادة لان
اثباتها انما هو للمخصص فاذا صلح العلم مخصصا استغنى عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه
وامتناع عدمه لزم خلاف مذهبكم قلت ليس المقصود مما ذكرناه من كون العلم مخصصا حتى يلزم ما ذكرتم بل المقصود ابداء
احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لا لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال
ولا بعد في كونه مخالفا لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه وزعمت المعتزلة ان المرجح
هو المصالح المتعلقة بانواع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله تع قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي
خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة
فلذلك تعلق ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بانا نعلم ضرورة ان الله تعالى
لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من الف جزء من لمحة واحدة لم يختل شيء من مصالح
المكلفين على ان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن

وما علم الله تعالى بحسب وقوعه

لمخصص

لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبته الى
جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التس ثم ان جعل خلق العالم
في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بان فعله تع تابع لغرض فهو مستحيل اذ يلزم منه الاستكمال بالغير ضرورة
ان ما كان حصوله ولا حصوله الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا عليه الثاني من وجوه
الجواب عن اصل الاستدلال ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان يقال لما كان جميع ما لا بد منه للباري
في ايجاد العالم حاصلا في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فح لو لم يكن العالم ازليا لزم
الرجحان بلا مرجح مم لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي
محض لا وجود له الا بعد وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج
العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي
حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان
هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما بعده من الاوقات التي بعده ترجيح
بلا مرجح لانا نقول الزمان انما هو مع العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب الترجيح لاختصاص حدوث
العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء
الاول منه دون الثاني والثالث الثالث من وجوه الجواب عن اصل الاستدلال هو النقض بالحادث
اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريانه فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان
حاصلا في الازل كان الايجاد ازليا فكان الوجود الحادث اليومي ازليا اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد
لانه لو لم يكن الايجاد ازليا لكان حصوله بعد اما ان يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المفروض او لا
يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان حادثا قطعا فان
لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تاثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه
في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث وينقل الكلام اليه ويلزم التس فلو صح

هذا الدليل لزم ان يكون الحادث اليومي قديما واعترض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو في الامور
المتعاقبة وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فانه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال فلا
يكون الدليل بعينه جاريا فيه وتلخيص كلامهم في هذا المقام هو ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة واما
المعدة فمتقدمة على المعلول لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة المؤثرة والاستعداد الشيء هو
كونه بالقوة القريبة فلا يجامع الفعل واما المؤثرة فيجب ان يكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الاول
دائم الوجود كان معلوله الاول ايضا دائم الوجود وهكذا الى ان ينتهي سلسلة المعلولات الدائمة الى اجرام
الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دائمة الوجود لدوام سببها
وعلتها الا انها لعدم استقرارها يتبدل اوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها وبكل وضع من تلك الاوضاع معد لحصول
وضع آخر ولدوامها يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر لا الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع يحصل للمادة
استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فينقص من مباديها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات
والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترتب سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة
وعلى هذا الوجه يمكن صدور الحوادث من الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتسابقة
التي لا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه لان
الصدور على هذا الوجه لما توقف على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة
لتلك الحركات يستحيل ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتأخرت عن الحركات العارضة
لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك
هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها واجيب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق
والتضايف يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فالفرق بين محل النزاع
وصورة النقض بان التسلسل اللازم في احدهما في الامور المجتمعة وفي الآخر في الامور المتعاقبة لا يجدي نفعا ولو سلم
صحة ما ذكرتموه لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال ان يقال ان واجب الوجود يريد بارادات
حادثة غير متناهية لا الى اول كل ارادة سابقة علة لحصول الارادة اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والاوضاع

ثم

ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من طرف الآخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد
العالم فلو سلم ان ما ذكرتم يستحيل في حق الباري تعالى لكن لا يمكنكم مع القول بصحة ذلك الجواب اثبات قدم العالم الجسماني
اذ يقال لم لا يجوز ان يكون الباري علة لوجود عقل او نفس لا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثة
غير متناهية وينتهي تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تعلقت باحداث الاجسام لا يقال لو كان للباري
او لذلك المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان المقصود للجزئية لا يتم الا
بالادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا تحصل الا مع الآلات الجسمانية فيلزم بالضرورة من ازلية تلك الادراكات
ازلية الاجسام لانا نقول لا نسلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا تعاقب الحوادث
انما يصح في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة لانا نقول انه ممنوع وسيجيء الكلام عليه
عن قريب ان شاء الله تعالى قال الامام الرازي واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة
القائلين بحدوث الاجسام وكان محمد بن زكريا الرازي ناصرا لهذا القول ولم يشتغل احد من اصحاب ارسطو بابطاله
وفي جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر اما برهان التطبيق فلان آحاد السلسلة
اذا لم يجتمع في الوجود الخارجي لم يتصور بينهما انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء آخر في الخارج يتوقف
على وجودهما معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة في زمان
ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا
واما برهان التضايف فلان آحاد السلسلة انما يصير معروضة للعدد المعين اذا وجدت في الخارج او في الذهن
على سبيل التفصيل اذ لو لم يوجد شيء منها في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا بشيء منها اعتباريا او حقيقيا لان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له واما الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة لتلك الآحاد والمعروضة للعدد بل للمفهوم الكلي الواقع
عنوانا ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك الآحاد الا انها لا تكثر فيها باعتبار ذلك الوجود فلا يكون باعتباره
معروضة للعدد الذي هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان جميع الحوادث باسرها ثابتة معا في علمه تعالى وفي علم
الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام البرهان قلنا لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني
وقيل او لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في علومهم وفيه نظر لان

لا تحصل

الوجود ظ

ترتب بين الحوادث ليس بمجرد ترتب اجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعضها على البعض لكون كل سابق علة
معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلاثة لا مطلقا فالترتب
باق بحاله لا يقال الترتب الطبيعي بينهما انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مرتبة في تلك المبادي
لانا نقول علم المبادي العالية للاشياء عندهم بسبب العلم بعللها فكما ان بين الاشياء ترتبا في الوجود الخارجي
فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادي **الرابع من وجوه الجواب** ان يقال لا نم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري
للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا في الازل وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون العالم قابلا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا للوجود الازلي والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه
امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصلا فيه لا يقال امكان العالم ازلي والا لزم
الانقلاب فيكون ممكن الوجود في الازل لانا نقول ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه
عن قريب ان شاء الله تع ورد هذا الجواب بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تع للعالم حاصلا في الازل
ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه
بمقدار ما يسع فيه الف الف دورة لا يصير بذلك ازليا لحدوثه قبل الوقت الذي حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة
ازلا على ما هو المفروض فتخصيص حدوثه بالوقت الذي حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات التي
قبل حدوث العالم موهومة لا تميز فيها فلا حاجة لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعا الى الجواب الذي
ذكره المحقق نصير الدين الطوسي لا وجها مستقلا فليتامل **الوجه الثاني من وجوه استدلالهم** على قدم العالم
هو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع ان يجامع معه السابق — بهو السبق؟
المسبوق وهو السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه مقارنا لزمان فيكون الزمان معه موجودا — لزمانا
حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا
قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المط وجوابه ان الزمان امر
وهمي يقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا ليلزم من
انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم فان قيل الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منعه

بعد

بعدما قام الدليل عليه خارج عن قانون المناظرة قلت نعم الا ان ما ذكره من الدليل عليه
تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فنورد اجمالا مقدمات دليلهم ان شئت ايضاح الحال
فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل الينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان
وجهان الاول انا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى
في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة
معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة يقطع الثانية
اقل مما قطعه الاولى وكذا لو توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة
الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطؤ معين وبين اخذ السريعة
الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فههنا امر مقداري اي قابل للزيادة و
النقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوتها ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات
وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان
يكون موجودا لامتناع كون المعدوم الصرف قابلا لهما بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد تتساويان
في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد المسافة اذ الحركتان قد تتساويان في امتداد
المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطؤ وبالعكس ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد
المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة
وبالعكس الثاني من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود الزمان كون الاب متقدما على الابن ضروري
ولا ينكره عاقل فان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبرت الاب من حيث انه كان
مقارنا لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود
الابن كان معه وليس كذلك التقدم لنفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف
جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما مر آنفا وتقدمه على الابن لا يوجد مع معيته فيكون
امرا زائدا عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم

الابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار وبالجملة بهذا الاعتبار متأخر عنه
مع ايجاد العدم فيه في كونهما نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن
فالبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل هما امران زايدان على الامور المذكورة
ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل لا بد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون
معروضا له بالذات وهو الزمان فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويعرضان له بالذات
ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا قلت لان ما يعرض له القبلية
بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه وكل الاشياء التي يقال
لها في العرف انها متقدمة لا يمتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا وجود الاب من حيث هو لا يمتنع ان يوجد
بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة ليست معروضة بالذات للتقدم بل لا بد من
امر آخر يعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم ساير الاشياء لكونها فيه وهو الزمان فان قلت
قولكم ما يعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت
القبلية له امتنع ان يكون بعد فمسلم ولكن من اين يلزم للقبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته
سببا لعروض القبلية له وان اريد ان ما يكون معروضا حقيقة للقبلية من غير ان يكون تابعا في قبليته
لقبلية شيء آخر امتنع ان يكون بعد فلا نم امتناع ان يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينتهض
عليه اذ لا يلزم من كون الشيء معروضا حقيقيا لو حقيقيا لوصف ان يكون ذلك الوصف
مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك قلت المراد الاول قولكم من اين يلزم للقبلية مثل ذلك
المعروض قلنا لان منشأ القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية قبل لا يجامع فيها
القبل مع البعد والقبلية التي كذلك لا يعرض حقيقة الا الامتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه
في الوجود باعتبار امتناع اجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يعرض
اجزاءه الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا اوليا لها والامتداد القار لا يمتنع اجتماع اجزائه
فمعروضه الحقيقي ليس الا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه اجزاء يقدم بعضها على بعض

بعضه لذاته لا لامر آخر وهو الزمان فان قلت لا نم ان القبلية التي لا يجامع القبل فيها مع البعد لا
يعرض حقيقة الا الامتداد غير قار ولم لا يجوز ان يكون امران يختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما
كوجود الحادث وعدمه ويكون احدهما معروضا حقيقيا للقبلية والآخر للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تلك
الصفتين قلت ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا الا انه لم يفعل الوجود اولا ثم فعله وذلك
يقتضي ان يوجد شيء اول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان اول الوقوع فيه فلا يكون معروضا
حقيقيا للقبلية هذا غاية توجيه ما قيل في وجود الزمان والجواب عن الاول ان هذا الامكان المذكور
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكره من انها قابلة للزيادة والنقصان ان اريد قبولها لها
بحسب الخارج فهو مم وان اريد في الذهن او في الجملة فمسلم ولكن لا يلزم وجودها في الخارج وعن بان القبلية
والبعدية امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج اصلا فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في
الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافيان والمتضايفان لا يوجدان معا ذهنا وخارجا فلو
وجدتا معروضهما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان وهو بط لكونه امرا غير قار وايضا هذا الامتداد
الذي يعرض لاجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في
الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه مح بديهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس
ان للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعونة الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدأ المسافة الى
منتهاها ما يستلزم اختلاف المتحرك الى الحدود والمسافة وهذا يسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار اختلاف
نسبتها الى تلك الحدود وسيالة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار بمعنى انه
يجزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد تلك الاجزاء معا
بل كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا وهذا يسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج
بديهة بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في
الخارج وكما ان الحركة يقال لامرين كذلك الزمان يقال لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى
التوسط وثانيهما امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلا

بل هو امر مرتسم في الخيال ونعلم ان الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه
اجزاء لامتنع اجتماعها معاً ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في
الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد وكان
هذا الامتداد الخيالي ظاهر في بادي الراي دال على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبحث عن احواله
ولقائل ان يقول لا نم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير مستقر لم لا يجوز
ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون منشاء امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان خارجي سببا لحصول
مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من
الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن السند الاول الثاني على قولهم العالم
بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
قوله لان سبق عدمه على وجوده سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني الا يرى ان
الزمان سابقا بعضها على بعض سبقا يمتنع ان يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا والا كان
للزمان زمان وقد ينقضون عن هذا الجواب بان اقسام السبق منحصرة في خمسة التقدم بالعلية بالطبع بالشرف
بالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتاخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية
والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقديم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى
مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية ولا بالطبع اذ لا يتوقف وجوده
على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود فهو بالزمان واما اجزاء الزمان (اجزاء الزمان)
فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زائد على ما هو متقدم ومتاخر لان التقدم والتاخر لعوارض
الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداه بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من
كون تقدم بعض الاجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون
الحصر وما ذكر لبيانه فوجه ضبط لا حصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار
التوقف والكمال والمبدأ المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر واما اجزاء الزمان فقد ذكر في

بطلان

الجواب بسند للمنع فلا يفرد رجه في السبق الزماني لان اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع هذا والتعويل
على الجواب الاول فليتامل قال حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني القائل بان الباري
تعالى متقدم على العالم والعالم متاخر عنه ان اراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع او
بالعلية فيلزم ان يكونا حادثين او قديمين ويستحيل ان يكون احدهما ان يكون قديما والآخر حادثا لان
المتقدم باي وجه كان اذا لم يكن له تقدم لا يكون حال العدم مقارنا في الوجود عن المتاخر فيكونان
قديمين او حادثين وان اراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم انه يكون قبل الوجود والزمان زمانا كان العالم
فيه معدوما وهو مقتض وجوابه ما ذكره من التقرير ان يقال المراد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان
وانما يلزم كونهما قديمين او حادثين لو كان عدم تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك
بل لعدم الزمان فان قيل اذا لم يكونا قديمين او حادثين بل كان الباري قديما والعالم حادثا يكون وجوده (٧ يكونا ج)
تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامع معه المتقدم المتاخر وكل تقدم كذلك فهو زماني قلنا
لا نم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود المتقدم مقارنا للزمان او نحو انه متقدم عليه
بالزمان لكن لا بالزمان الموجود المحقق يلزم ما ذكر من التسلسل بل بزمان متقدم موهوم فلا تسلسل
اصلا واجاب رحمه الله عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان اصلا ومعنى تقدم
الباري على العالم انه كان ولا عالم ثم انه كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري
وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث
وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل انا لو قدرنا عدم
العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا ولا يصح ان يقال بهذا الاعتبار كان
الله تعالى ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله تعالى ولا عالم فدل على ان بينهما فرقا وان كان انما يقال على ما مضى
فثبت ان كل كان مفهوم ثالث هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان
فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي
من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي افترق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا

بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا له بعد ذلك وجودا ثانيا كما صح منا ان نقول كان الله
ولا عالم سواء اردنا به عدم الاول او عدم الثاني وآية ان هذه نسبة المستقبل بعينه يجوز ان يعبر
عنها فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبدأ الا مع تقدير قبل له وذلك
القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان وهو لعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم
عن غيره ان يكون وراءه بعد خلاء وملاء وفيه نظر لان النسبة التي بها افترق اللفظان ليس الا الماضي و
الاستقبال اذ لا يعقل هما نسبة يفترق هذان اللفظان سواء هما وصفان ذاتيان للزمان او نقصان
غيره بواسطته فيلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان فقد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال
عايد بعينه في ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه عليه بزمان موهوم ما ذكر من المحذور وبالجملة
لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وانكارنا بعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على وجود
ذات وعدم ذات عليا مل ثم قال صيغة ثانية لهم لالزام قدم الزمان وذكرنا محصله وهو انه لو كان الزمان حادثا
لامكن قبل خلق العالم وجود حركتين احديهما ينتهي الى ابتداء خلق العالم بالف دورة والاخرى ينتهي اليه بالفين
دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين ثانيتهما ما ذكرناه قبل خلق العالم
فاما لذاتيهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهما والاول باطل لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه تعالى قادر على خلقهما وقت خلق العالم فلزم
انقلاب الباري من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان يبتدئ حركتان معا لاستحالة ان تبتدئ حركتان
متساويتان في السرعة والبطؤ ثم ينتهيان الى وقت واحد مع كون اعداد دوراتهما متفاوتة
لاستلزامه ان يكون الزايد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان احدهما بحال لا يمكن ان يحصل
فيه مائتا دورة والاخر بحيث يمكن ان يحصل فيه مائتا دورة وهذان الامتدادان المتفاوتان بالزيادة
والنقص لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون وجود الزمان زمان وهو محال فتعين كون الزمان
قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم قال رحمه الله عليه الاعتراض ان كل
هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان

على

يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلق بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع
وهكذا يرتقي الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين
لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراع وراء العالم بحكم هذا كمية فيستدعي ذا كمية وهو الجسم او الخلاء فهو وراء العالم
خلاء او ملاء وكذلك نقول هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين
وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان
ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدارا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدارا
وجوابنا ان تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية × فان قيل نحن نقول بان ما ليس بممكن فهو غير مقدور
× وراء وجود العالم ولا فرق ح
وكون العالم اكبر مما هو عليه واصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا قلنا هذا العذر باطل من ثلثة اوجه
احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر واصغر مما هو عليه بذراع ليس كتقدير
الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه
يرجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد الثاني انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه
ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون
من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الثالث هو ان هذا الفاسد لا يعجز
الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان
غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز قلنا لا لان الوجود لم يكن
ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا
فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال وان قلتم الاحوال متساوية قيل
لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل
هذا فهو طريق والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى
قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه ابدا او ازلا وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا
ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيئا آخر انتهى كلامه ودفع كل واحد من الوجوه الثلثة التي ابطل بها علم

امكان كون العالم اكبر مما عليه اما الاول فلان ان مرجع المحال كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن
ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا يقبل مقدارا اكبر او اصغر مما هي عليه فلو كان العالم
اصغر او اكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير قابلة للمقدار سواء اصغر او اكبر مما هي عليه الآن واما الثاني
فلانه لا يلزم من وجوب كون العالم على المقدار الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغر او اكبر منه ان يكون مستغنيا
عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع ان يكون اصغر او اكبر مما هو عليه انه اذا وجد
بايجاد الفاعل لا يقبل مادته الا هذا المقدار من لوازم وجوده واين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد
واما الثالث فلان القول بان العالم لم يكن قبل قبل الوجود ممكنا بل وافق الوجود الامكان يستلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ولا امتناع في استحالته بخلاف القول بامكان مقدار العالم
دون ما هو زائد عليه او ناقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال ان لا يكون المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما
ذكروه فلا يتم المقابلة لظهور امتناع احدهما دون الآخر لا يقال معنى قولكم لم يكن وجود العالم قبل
وجوده ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود المقيد بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من
امتناع احد المتغايرين امتناع الآخر فجاز ان يمتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان السابق
ولا يمتنع وجوده مطلقا في الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق ممتنع دائما والوجود في الجملة في الزمان
اللاحق ممكن دائما لانا نقول لو جاز كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان
آخر بناء على ان الوجود في زمان سابق اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في زمان اللاحق بحسب
الاضافة فلا يلزم امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم منه او امتناع الوجود اللاحق لجاز
استغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يمتنع وجودها في زمان كونها معدومة وتجب لذواتها حال كونها
موجودة فلا حاجة الى الصانع لحدوثها وانها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه
من مصنوعاته فالوجه الاكتفاء في الجواب بما ذكره من التحقيق من ان الامكانات المقدرة امور وهمية لا وجود لها في الخارج

الحوادث بيد

لباب محض

اصلا فلا يلزم

١٤

اصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه ابدا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم
لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها كان الله تعالى موجودا معها باسرها لا انه موجود فيه
لان ذاته تعالى منزه عن ان يكون زمانيا ومكانيا ولا يلزم من تقدير الشيء وفرض وجوده تحققه وتحقيق
ذلك هو انه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المعتبر اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما فان اشترط في قدمه ان يكون له زمان آخر لزم ان يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد
صار القديم معقولا من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان
فليعقل مثله في حق الله وفي ساير الماهيات القديمة وان كان حادثا مع انه لا اشتراط في كونه حادثا
وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان آخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار
وجود الزمان فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة الوجه الثالث من وجوه استدلالهم
على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لكان اما واجبا في الازل فيلزم قدمه وهو
المطلوب او ممتنعا فيلزم انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو باطل بالضرورة
وكذا صحة تأثير الباري في العالم ازلي والا لزم الانقلاب المذكور وسواء ما ذكرنا من ازلية صحة العالم
وازلية صحة تأثير الباري يكفي فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا
لزم ترك الجود الذي هو احسن فان الجود عليه متوقع لا يتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق واجيب بان لا نسلم
امتناع ترك الجود متوقع لا يتناهى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه فيجوز
ان يكون يفعل كيف شاء وفي اي وقت شاء واما الدليل على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر ازلية الامكان
وهو غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا نقول اذا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو
ثابت للعالم ولتأثير الباري فيه ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون الشيء
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم

من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من
الوجوه هذا هو المشهور فيما بين القوم واعترض الفاضل من المتاخرين بان اقامة الدليل على ازلية ان ع
الامكان مستلزم لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو
لم يمتنع عن اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية ثم ربما امتنع الازلية بسبب الغير وذلك لانه في الامكان الذاتي مثلا الحادث ممكن ازليته
بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي
وازليته ايضا ممكنة واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري
يستحيل وجوده في الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن فان قلت نحن باخذ ذات الحادث
لا وجوده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان
الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد
عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بالقيد خارجا عنها لم يتصور هناك امكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارته
ورد عليه ان الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها لا شك انها ممتنع اجتماع اجزائها في الوجود والا لكانت
قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها
على التقضي وعدم الاستقرار فلتثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض الدليل بها
اذا عرفت هذا فنريد ان نستعين ببعض ما سنح لنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من
الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر
وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر
الممتد في الخارج امتنع اجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة
الموجودة في الخارج اجزاء لا خارجا ولا ذهنا حتى ينتقض بها واما نفس الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها ابدا

ازلا نظرا الى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد ان يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا
غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه لو كان منقسما امتنع اجزائه في الوجود
والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون الحركة
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في جميع الاعراض السيالة صوتا كان او غيره
فلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم مستمرا لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة
من قرع او قلع مخصوصين او كانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع
تموج ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموج الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر و
ثم حتى الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في
التموج الاول والا لزم انتقال الاعراض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون
الصوت الواحد عبارة عن الاصوات العارضة بالاهوية التي من الان ينقطع وليس كذلك فانها اصوات
متعددة لتعدد محالها وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانها في الحقيقة اصوات متعددة
كل منها مستمر زمانا وحاصل من تموجات متعددة يحصل من آلات متعددة في الحلق لتموج الهواء يتصل بعض
تلك الاصوات بالبعض حتى فيطلق لذلك صوتا واحدا فان قيل الحروف الآنية التي تعرض للاصوات
عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط لا شك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة ازلا
والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها
في الازمنة الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها قلنا ان كون الامتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته
ونقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ذاته واما البعض فهو يتوقف على
اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاتها فليتامل ثم في كلام ذلك المحقق اشكال وهو
ان الامكان ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في
امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فلا يلزم من كون امكان الشيء مستمرا
ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في نفسه مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع

في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نم انه
انه يلزم منه ذلك لان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا اللزوم
ليس بضروري والا فاقام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء بدلا ولا يلزم منه
جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا وحصول ما ذكره الامام الغزالي في تقرير هذا الوجه هو ان امكان
وجود العالم ازلي والا لزم الانقلاب واذا كان الامكان ازليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل ايضا
اذا كان الامكان ازليا كان الممكن ايضا ازليا ولم يبين منع الملازمة مع انها غير ظاهرة بل نقضها
وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازليا بل كان حادثا استحال ان يكون ازليا لاستحالة كون الحادث ازليا فلا يكون
امكانه ازليا وقد ثبت انه ازلي وخلاصته هو فان المستحيل كونه ازليا على تقدير حدوثه هو ذات العالم
من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو واللازم من كون امكانه ازليا على تقدير تسليمه هو انه
يصح كون ذات العالم من حيث هو ازليا وهو لا ينافي استحالة ازليته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله قرر
في الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا
ابدا لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجيهه وقد يجاب بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث
المعين فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال فنحن نقول في كل
العالم كذلك وان حكمتم انه كان ممكنا في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك هاهنا وهذا الجواب
لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من
المبدأ من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله فيها او
معها فالقسم الاول منتهى للوجود ازلا لا نقصان في تهيؤه والمبدأ تام في فاعليته فلو لم يفض عليه
المبدأ وجوده لزم ترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدأ
بل يتوقف على استعداد المادة فعدم اتحاده في الازل لا ينافي الوجود لان الوجود افادة ما ينبغي
لا لعوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون اتحاده افادة ما ينبغي
بل ينبغي حتى يكون تركه الاتحاد تركا للجود **الوجه الرابع** من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث

مسبوق

مسبوق بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقة باخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل في
المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق ثم لما طبق هذا القدر ان لا قديم سوى
الله وصفاته وان شئنا اثبات قدم الاجسام فلنا المادة الاولى القديمة التي تسمى بالهيولى لا تخلو
عن الصورة الجسمية والنوعية فيكونان قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من مجموع الثلثة فاذا كان
جميع الاجزاء المادية والصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة ومبنى الاستدلال موقوف على قديما
اثبات الهيولى والصورة واثبات ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة فلنذكر ما
عولوا عليه في اثباتها مع التعرض لما في الادلة وما يتوجه عليها من الايراد والابطال ليظهر بطلان دليلهم اما الهيولى فمن بيانها
احتجوا على وجودها بوجوه منها انهم قالوا الجسم البسيط اي الذي لا تركب من اجسام مختلفة الطبائع كالماء مثلا لا تركيب من اجزاء
لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة او جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد
ذاته فلو كان قائما بذاته وكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين من كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك
المتصل الوحداني بل ما منفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل والا لكان ذا
منفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد انعدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم
وهو محال بالضرورة فنعلم ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المنفصلين
باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع
المنفصلين منفصلا متعددا فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو
في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا بوحدته متعددا بتعدده ومتصلا مع اتصاله منفصلا
مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل
المتعدد متصلا متعددا كان مع المتصل الواحد والمتعدد ومختصا اختصاص الحلول والنعت بالمنعوت فيكون محلا
للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا
للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى

صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزى ان انتفاء الجزء
الذي لا يتجزى وما في حكمه لا يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه بل اللازم احد
الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسما مفردا غير ملتئم من اجسام واما كونه منتهيا في تركيبه
الى اجسام مفردة ثم لا يجوز ان يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يثبت
حينئذ وجود الهيولى لا يقال لو الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي لحدوث اثنينية لكون طباع كل
منهما موافق لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة لان الكلام في الجسم البسيط فيكون مشاركة اياه في الامتناع
عن قبول الانفصال الخارجي وفي جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول بط قطعا فتعين الثاني
فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة الفكية ويحصل المط الذي هو اثبات الهيولى لانا نقول لا نم توافق الاجزاء
في الماهية لجواز ان يكون مخالفة في الماهية بل لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية النوعية والاستبعاد من تركيب الماء
المتشابه الاجزاء في الحس من اجزاء مخالفة الحقايق باسرها مما لا يجوز في امثال هذه المقامات ثم لو سلمنا انتفاء
الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلا
نم ان ذلك الماء الممتد اذا كان حيا بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من
كتم العدم قوله لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرا عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد الا
بلا متصل ما في بداية ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل انما يريد به ان المتصل الواحد غير باق مع صفة
الوحدة والاتصال وان القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانقسام فمسلم ولا يجدي نفعا وان
اريد ان الذات الموصوفة بالاتصال اولا لم يبق حال الانفصال والذات الموصوفة بالانفصال لم توجد ودعوى
الضرورة فيما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالموصوف ثم لو سلمنا ذلك
لكن لا نم انه لا يجوز ان يكون التفريق اعداما بالجسم الواحد وايجادا لجسمين آخرين عن كتم العدم ودعوى الضرورة
ممنوعة كيف وقد ذهب اليه جمع من اساطين القدماء كافلاطون صح وغيره واما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي اعتمد
عليها الشيخ ابو علي بن سينا هو انه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة
اما ذات وضع اي مشار اليها بالاشارة الحسية او لا فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى جسما اي صورة جسمية

لانا

لانا الجزء في بادي الرأي لا ممتنع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك انها قابلة للصورة
الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام ثم اذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل في جميع
الاحياز او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاول ان باطلان لان الهيولى المنضمة
الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر
وكذا الاخير ايضا بط لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية كذا نسبة الصورة
الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فحصولها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص بلا مخصص
لا يقال يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فتخصيصها
بحيز معين لانا نقول الكلام في مواضع الجزئية كمواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو في موضع
جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على
السوية فحصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص والجواب انا نختار انها غير مشار اليه
بالاشارة الحسية قوله فاذا حصل فيها الصورة فاما ان يحصل في جميع الاحياز او لا يحصل في شيء
او يحصل في البعض دون البعض قلنا نختار الاول ولا نم لزوم كون الجسم الواحد في زمان
في مكانين او اكثر لجواز ان يكون الهيولى الحالة في جميع الصورة هيولى جميع الاجسام وليس قبل
ثبوت الجسمية الممتدة في الاقطار احياز متعددة حتى يقال ان حصولها في بعضها دون بعض تخصيص
بلا مخصص بل حصول الاحياز مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد بهيولاتها معا فيحصل
جميع الاجسام في جميع الاحياز وتخصيص الانواع لاحيازها المعينة بسبب صورة نوعية تلحقها مع الصورة
الجسمية وحصصها وباحيازها المعينة فوجه الكلام في المواضع الجزئية لا يفيد شيئا لانه ان اراد ان المط
امر يخصص كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر الكلي بواحد واحد من اجزاء حيز الكل قلنا تلك الاجزاء مفروضة
فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز ويطلب الاختصاصها باحيازها مخصص وان اراد ان المقصود امر مخصص
الاجزاء الحاصلة بالفعل لاحيازها فذلك التخصيص الدليل بهيولى اجزاء للعناصر الكلية فاللازم من الدليل

اجزاء صح

ح ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر الصورة الجسمية والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه ايضا
بانه يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى يخصصها باحد المواضع الجزئية او يتصف الهيولى في حال تجردها
باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد المواضع الجزئية بعد حلول الصورة فان قيل الهيولى الموصوفة
بتلك الاوصاف ان تخصصت بحيز معين وحصلت فيه فهي غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع
المواضع واحدة قلنا نختار الشق الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدة ولم لا يجوز
ان يقال تلك الصفات لا يحصل الهيولى بوضع ولا يخصصها في موضع بل تعدها بوضع معين وحصول في موضع معين
حتى اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة تم الاستعداد لها للحصول في موضع معين مع حصول الصورة الجسمية فيها
هذا كله اذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر بل نقول ان الجسمية اذا
حلت في الهيولى تخصصت في حيز معين بارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره واما ان كل حادث
فهو مسبوق بالمادة فلهم في ذلك طريقان الاول انهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب
وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده
والامور الاضافية اعراض والاعراض لا بد لها من موضوعات فلا بد لامكان الحادث قبل وجود
ذلك الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا لشيء قبل وجوده و
لا امرا لا يتعلق له بالحادث اصلا اذ ما لا تعلق له به اصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعا ولا امرا يتعلق به
اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان الشيء لا يقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل امر مختص به
متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة والجواب عنه ان يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه
ممكن ان اريد به انه قبل وجوده في الخارج وفي الذهن متصف بالامكان فهو ممنوع قولكم والا لزم الانقلاب قلنا انما يلزم
الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان حتى يلزم اتصافه بالوجوب او الامتناع لفرض
الحصر واما اذا لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب
او الامتناع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه
يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والانحصار فيها انما هو بالنسبة الى ما هو ثابت في الجملة وان اريد انه

عنده وجوده

عنده وجوده في الذهن وقبل وجوده في الخارج ممكن قلنا مسلم ولكن ح امكانه قائم بذلك الوجود في
الذهن فان الامكان من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل
فجاز قيامها بما هو موجود في الذهن لا يقال اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في
الذهن وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما للماهية لانا نقول معنى كون الامكان لازما لماهية
الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم في الذهن او في الخارج كان اللازم ثابتا مع امتناع ان يكون ثابتا
له لا انه يكون ثابتا له سواء كان الملزوم محققا او لا فانه بط عند من رزق العقل ولا يقال الامكان عبارة
عن عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو امر سلبي فقولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار بطرف
السلب في اللفظ والموجبة السالبة المحمول لا تستدعي غير عدم اقتضاء ثبوت الموضوع فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته
في الخارج والذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته في الخارج او الذهن لان عدم ثبوته في شيء منهما لا يقتضي
انتفاء هذا المعنى السلبي عنه كما عرفت بل انتفاء هذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر يستلزم انتفاؤه ايضا حال وجوده
وهو بط لانا نقول لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبي لكان الممتنع حال عدم ثبوته في
الذهن ممكنا لاتصافه ح بهذا السلب اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لان الاقتضاء
وصف ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة فيكون مقتضيا متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم ان يكون ممكنا
فاذا الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته لكون هذا السلب لازما لهذا
المعنى الوجودي يعبر عنه به هذا ثم ان الشيخ ورد في الشفاء تفصيلا يتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب
وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في
نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم ابيض بالقياس الى ما يعرض فيكون للشيء بالقياس الى وجود شيء
آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او يوجد له البياض او
يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يوجد لها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاج الى
موضوع موجود معها وهو محلها اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان
بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخ اما ان يوجد ذلك الشيء

اذا لم يكن ثابتا

في موضوع او مادة او مع مادة كالبسائط والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى
موضوع يكون حامل الامكان امكان ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد
لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلما امكن قبل حدوثه ان يوجد اما
بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده اما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما
لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما
ان لا يكون ذلك الشيء موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع
والمادة مثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لكن لا يستحيل الا انه لا
امكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه
وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث هيئته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يتبين
ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع
الوجود ولا يخفى عليك انه لا فائدة فيه ورجوع بالاخرة الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع او مادة او مع
مادة لا يجوز ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وهو كذلك الحادث قبل
وجوده وقد عرفت ما فيه وان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وايضا لقائل
ان يقول قوله وجميع الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها ممنوع قوله اذ لا بد ان يوجد الشيء في
يمكن ان يكون شيئا آخر غير مسلم ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر وان حاجة في ذلك الى
وجوده وبما ذكره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان امرا عقليا لكنه متعلق بشيء
خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان
المتعلق بالشيء الخارجي وهو امكان وجود شيء في شيء آخر او مع آخر واما امكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق
بالشيء الخارجي فيجوز ان يكون الحادث شيئا لا يتعلق بآخر لا حلولا فيه ولا مجاورة له كالعقول فلا يثبت كونه
مسبوقا بالمادة وان تشبثت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا تعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا
فقد عرفت ضعفه وايضا من تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان وجود شيء آخر او في آخر

او مع آخر بذلك الآخر ولا خفاء في ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده
فليتأمل **الطريق الثاني** قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته
وحده كامكان العقل الاول او مع شرط قديم كامكان العقل الثاني مثلا دام بدوام سببه لان المبدأ
تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه
او منه مع ما يلزمه فلو اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا
توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على شرائط حادثة تجعل مستعدا الماهية لقبول الوجود من واجب الوجود
فكان بمثل هذا الممكن امكانان احدهما الامكان الذاتي اللازم لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل
له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع ولتلك الشرائط الحادثة لا بد ان يكون كل منها مسبوقا بآخر سبقا زمانيا
لا الى نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخلو اما ان يكون
العلة التامة لذلك الحادث قديمة او حادثة وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون المسبوق
بحادث مسبوقا به هف ويحصل بحسب تلك الحوادث حالات مقربة لذلك الممكن الى الوجود متفاوتة بالقرب والبعد
منها الاستعداد وتلك الاستعدادات المتعاقبة ربما لم يوجد بعد بل يكون قائمة بموجود آخر وذلك الموجود
اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه اولا والثاني ظاهر البطلان فتعين الاول
وهو المعني بالمادة فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك المعدوم فهي موجودة ولا يجوز ان يكون قائمة بذلك الممكن
لانه المقتضي لذلك الممكن الى الوجود امورا قائمة بانفسها لا تعلق لها بالمحل اصلا ويكون اختصاصها بحادث
دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حد معين من حدود تلك السلسلة قلت لانه
لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان
هناك تعلق وجوده به اما بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة للوجود
وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب حقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي يقرب من وجود الحال
فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام والجواب ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول بان
المبدأ موجب تام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف الاستعدادات

متفاوتة صح

العوامل وهو من المبدا المختار بل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد وعلى انا لا نم انه يحصل بحسب
تلك الشروط الحادثة حالا موجودة متعرفة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن
من الوجود ولا نم انه موجود في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في
الاعيان ويتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا اوجد في الذهن واما اذا لم يوجد في الذهن
ايضا فلا موصوف له لا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته في الخارج وكم من معدوم ما
خارجية يتصف بالتفاوت ولا نم ايضا انه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة حال كونه
معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق بوجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل و
اما ما لا تعلق له بالمحل اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لا يتصف بالقرب الى الوجود لان
ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا كان او اعتباريا واما حال وجوده في الذهن
فعرضه قائم به من غير تعلق له بالمحل اصلا اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود قبله اذا عرفت
هذا فلنرجع الى ما كنا بصدده وهو الجواب عن السند الرابع على قدم العالم فنقول ولا نم ان كل
حادث مسبوق بالمادة وما ذكر من الطريق على ثبوته فقد عرفت فساده ولا نم ايضا وجود
الهيولى وما ذكروه من الدليل عليه فقد تبين ضعفه ولو سلم وجودها فلا نم انها لا تخلو عن الصورة
حتى يثبت قدم الجسم وما استدلوا به عليه فقد مر انه غير تام **الفصل الثالث** في ابطال قولهم في ابدية
العالم وان الادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية ههنا ايضا بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا الاجوبة
والمعتمد في جواز عدم المسئلة تلك الشبه تقريرا الاول ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له
في الازل لما مر فلو عدم العالم لكان اما مع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل
فيلزم تخلف المعلول عن العلة وسقوط الاستحالة او بدون بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل
وجوابه ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدا موجبا واما اذا كان مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة ما لا بد منه
في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل لوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى عليه التعلق
فلتقدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهمي لا يوجب تغيره او يقال من جملة ما لا بد في ايجاد العالم

هو تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاده واما ثانيا فبان منع لزوم النسخ بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا باختياره
لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته ترجيح ذلك التعلق كما تقرر واما ثالثا فبان يلزم النسخ في التعلق ومنع
بطلانه اما لانه امر اعتباري او لانه يجوز ان يكون مستغنيا ثم ينقطع ذلك التعلق بعدم العالم لزوال
علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير في ذاته لانه من الاضافات التي لا تغير بتغيرها كمعيته مع الحادث المعين وتقرير
الثاني انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية يمتنع ان يجامع فيها البعد القبل والبعدية
التي كذلك لا يكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان لا يجوز
عليه ان ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محلها على الجسم ايضا لا ينعدم
وسواد ذلك وجوابه ظاهر مما قررناه وتقرير الثالث ان العالم ممكن الوجود ابدا والا لزم الانقلاب فلو لم يكن ابدا لزم البخل الذي
هو افاضة الوجود عليه مع استحالته وذلك لا يليق بالجواد المطلق وجوابه كما مر مما سلفناه من منع امتناع ترك الجود
وتقرير الرابع ان كل ما عدم وجوده فهو ممكن للوجود لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه بنفسه لانه امر اضافي ولا

بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك الممكن مع لا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مباينا
له في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم
حين ما فرض معدوما هف وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وتحقيقه ما ذكرنا
فليتذكر ونقل بعضهم في منع المسئلة دليلان آخران احدهما ينسب الى جالينوس وهو انه لو كانت الشمس تقبل الانعدام
لكان يلحقها ذبول على طول زمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها ذبول في هذه الارصاد المتوالية التي بينها
مدة طويلة والثاني يظهر في المقدم مثلا اما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ الوف سنين ما تدل
الا على هذا المقدار وجوابه ان منع الشرطية القائلة بانه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول وهم لا يجوز
ان يعدم بعض الاشياء من غير ذبول ولو سلمت فلا نم الشرطية الثانية القائلة بانه لو لحقها ذبول لظهر فيها في
هذه الارصاد فكما يلحقها ذبول لا يلزم ان يلحقها في جميع الاوقات لجواز ان يلحقها عند اشرافها على
الانعدام والفساد واما ثانيا فلان كل شيء يبقى على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك في تلك المدة الطويلة لان مقدارها ما يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت

ما نقض بالذبول للعلة الثانية والظاهر انه شبهة كلامية لا فلسفية انهم قالوا لو كان قائم بنفسه يكون وجوده كافيا في
محل لا يعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد ان يكون له سبب معدم لان
اختصاص عدمه بذلك الوقت المعدوم دون ما قبله او بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر وهو ضروري
الاستحالة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفس ذاته لانه لو كانت متصفة بعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات
الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته ولا طرو ضده كما ذهب اليه المعتزلة من ان الفناء ضد العالم يخلقه الله تعالى لا في محل
فينعدم المحل العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه لان الفناء ليس من شانه الوجود حتى يعدم بعد خلقه
ولو سلم فلم يعدم بنفسه من غير معدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وايضا لو خلق في ذات
العالم بان يحل فيه كان يجتمع معه ولو خلق لا في محله فلا يكون ضدا له فلا ينفيه ولو خلق لا في ذوات العالم ولا في محل
ممن ان تضاد وجوده وجود العالم وايضا التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم فليس
انتفاؤه بذلك الضد اولى من انتفائه ذلك الضد به ولا زوال الشرط لانا نقول ننقل الكلام الى ذلك الشرط
الزائل ويكون زواله ايضا بزوال شرط ويسلم جرا فيلزم وجود امور غير متناهية بعضها شرط لبعض لا يقال
هذا لا يندفع ما ذهب الاشاعرة من ان الاعراض لا يبقى زمانين ومن جملتها ما هو شرط لبقاء الجواهر لا وجود
ما دام يخلق الله ذلك العرض بعد قيامه بنفسه ينعدم الاجسام ايضا لان المشاهد بقاء الاعراض فانكار
بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا الارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير
ولزم ان لا يكون المبداء القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر
عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له بل ولا الفاعل اصلا اجيب بمنع ان السبب لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه
لم يوجد ابتداء ثم لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه والاستحالة ممنوعة ولو سلم فلانم انه لا يجوز
ان يكون طرو ضده قوله اذ الفناء ليس من شانه الوجود بعد خلقه قلنا المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء في مجرد كونه منافيا للبقاء
لا ان ذلك الضد هو نفس الفناء قوله ثانيا ثم لم يعدم بنفسه قلنا قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم كان مجتمعا معه ولو
خلق فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح بل مجمع الامتناع ولو خلط بابنا في البقاء وقوله التضاد
حاصل من الجانبين قلنا ليس انتفاؤه بذلك الضد اولى من انتفاء الضد به قلنا ثم لجواز ان يكون انتفاؤه بضده

21

بضده اولما تقرب الضد من السبب وبعده عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود لا بد له من سبب يقتضي وجوده ويدوم
بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب سواء فلا معنى لبعد احدهما من السبب وقرب الاخر منه
وان اريد بسبب المعدوم متقدم ما يتبين قربه وبعده في قوة السبب وضعفه فهو دعوى ولو سلم ايضا فلا يجوز
ان يكون السبب بطيء والضد فلانم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط قوله لانا ننقل الكلام الى [illegible] قلنا لم
ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يبقى زمانين
كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر في وجود
ذلك الشيء باستمرار شرطه ما دام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت اما ما يدل على الدورة الا في [illegible] تلك
الدورات المعدودة فقد زال الشرط وزال ما هو المشروط فان قيل ما ذكرتم انما يصح في الامور التي لا يقوم بالحركة بها
واما في ما قام به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه بها لان الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلو اشترط وجود محلها بها
لزم الدور وهذا الجواب انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور الباقية القائمة بنفسها لا عن جميعها
قلنا لانم لزوم الدور اذ احتياج تلك الاعراض المتناولة الى محالها في وجودها لا في بقائها بل في
وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدمه ارادة على الحق قوله اولا اذا
لم يكن مريدا اولا ثم صار مريدا فقد تغير قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد
المرادات فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة والاستحالة فيه وايضا لم لا يجوز ان يكون الارادة
في الازل متعلقة بوجوده في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التغير اصلا وقوله ثانيا ان الفاعل بالارادة
لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له قلنا لانم ان العدم المتجدد لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل المختار
وانما ذلك في العدم المستمر واما العدم الحادث فيجوز ان يكون اثرا كما يجوز ان يكون متجددا بعد ما لم يكن وايضا منع
استناد العدم الى الارادة القادر هو انه لم يتعلق ارادته بالوجود فلم يصح لانه اراد العدم فعله [illegible] ثم هذا الدليل
فيها لا يقال لا انعدام هنا كما اصلا بل يطرأ اضدادها على محالها لانا نقول لا شك انها قبل
طريان اضدادها موجودة في محالها فعند طريان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من
الوجود يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وايضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها

المعدودة

والحكيم احتاج علتها الى بقائها

بل التقابل بينهما وبين السكون عندهم تقابل العدم والملكة فلا يصح التمسك بهما في العدول **الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد**
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا الفاعل اذا كان واحدا من كل وجه ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم
يكن فعله بآلة ولا بشرط وهو المعني بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد وبينه ما
احتج به عليه هو ان العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون موجودا قبل المعلول قبلية بالذات فيجب ان يكون لها
خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنها واذا كانت العلة الموجدة بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا يمكن ان تكون تلك
الخصوصية الا بحسب الذات لان المفروض انه لا دخل في العلية لغير الذات البسيطة فلا يكون فيها تكثر بوجه فاذا فرض
لها معلولان كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية مع واحد ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها مع الآخر والا لزم ان يكون خصوصيتها
بحسب ذاتها مع الثاني ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما هف
لا يقال يجوز ان يكون خصوصيتها مع المعلول الاول بحسب ذاتها وخصوصيتها مع المعلول الثاني بحسب ... فيكون
لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علة لكل منهما لانا نقول المفروض تجرد الواحد
من جميع الوجوه فلا يتصور ان يكون بحسب ذاتها له خصوصيتان تترتب عليهما علتان بل لا بد في ذات العلة من تعدد ولو
بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسب ذاتها فيها وجوابه انا لا نسلم انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع
معلولها ليست مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية لها لا يكون مع
معلول لها واللازم لم يكن اقتضاؤها لمعلولها اولى من اقتضائها لما عداه واما انه لا بد ان يكون لها خصوصية مع
معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين اصلا فلا دلالة عليها وذكره من انه
لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه ان اريد به انه لولا الخصوصية المتعلقة
بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نسلم
الملازمة وانما يتم لو لم يكن لها خصوصية معه اصلا وهو ممنوع لجواز ان يكون لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون
خصوصية مع امور متعددة مختصة من علتها ذلك المعلول المعين وبسببها يكون اقتضاؤها لها اولى من
من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها
يصدر عنه

وان اريد به لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه
مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا نقول لولا الاولوية بل كان نسبة هذا المعلول وغيره
ما سواها مما معلولها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية فان قلت نعلم بالضرورة ان ذات العلة
اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع امور متعددة كان نسبتها الى الكل على السواء فلا يكون لبعض الاجزاء
من العلة ما ليس للآخر بل بحسب وبها في جميع ما لها من العلية فلا يكون الاشياء متعددة بل شيئا واحدا قلت تمايز الحقائق
المعلولة بذواتها لا بعوارضها فهي لا تحتاج في تكثرها وتمايزها الى العلة بل الفائض لها من العلة الوجود سواء والعدد
انما تمايز بتمايز القوابل وتعددها لا من جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا يكون الاشياء متعددة
ثم تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقائق والا احتاجت تلك الحقائق الى ان
يتخالف وتمايز بعضها عن بعض بالعوارض اخرى ويتسلسل فلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي
افراد نوع واحد لم ينفصل علتها عن علتها الواحدة تلك العوارض المخالفة الحقائق فلا يتميز بعضها عن بعض
فلا يكون متعددة فان قلت الحكم بان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد بديهي ولا حاجة فيه
الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء واما كثرة مدافعة الناس فيه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية فاذكر
في صورة الاحتجاج ليس الا هنا لا يقدح فيه المناقشة قلت هذا الحكم قد خالف فيه اهل الملل على كثرتهم وتفاوتهم
في الطبائع فكيف يسمع فيه دعوى البداهة وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور ايضا بان السلوب والاضافات اما
ان يخل بالوحدة الحقيقية او لا فان كان الاول بطل ما ذهبوا اليه في المسألة من ان المبدأ الاول
لا يصح ان يصدر عنه امور متعددة لكونه يسلب عنه الاشياء كثيرة فيحصل له جهة كثرة بهذا الاعتبار فيصح بها
ان يكون مصدرا لامور متعددة وان كان الثاني فيجوز ان يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصيته
مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى
مع معلولها المعين الآخر لا يكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تلك
الخصوصيتين من غير لزوم محذور لا يقال لا يجوز ان يكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار امر عدمي
ينضم اليها لانه يلزم ان يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التي هو
فيجوز ان يكون
العلة

بتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار في تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بل هي كاشفة عن شروط
هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار لانا نقول المعلوم بالبديهة هو ان الفاعل
عن الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يتوقف وجود شيء لا بد ان يكون
موجودا فان العقل لا يستحسن عن الحكم بتوقف تأثير المؤثر على امر عدمي فان قلت سلب الشيء للاول ونفي السلب
نحل بالوجه الحسن لا يعقل ثبوت المسلوب بثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب في حد ذاته هو
بعينه لا بحسب ما يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما عرفوا من عدم القاعدة لان المبداء
الاول على الطبع ما عداه معدوم علة فلا يكون في مرتبة ايجاد المعلول الاول مسلوبا حتى سلب عنه وتحصل باعتبار كثرة
يكون منشأ لصدور الكثير واما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور آخر عنه قلت لا نسلم ان السلب
يستدعي ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب واما نفس السلب في اتصاف شيء به في شيء
فلا يستدعي ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فلو حصل باعتبار كثرة يكون للمبداء الاول في مرتبة
ايجاد المعلول الاول جهة كثرة تصلح باعتبارها لان يكون مصدرا للكثير فلا يصح التفريع وقد يحتج للمطلوب
بانه لو صدر عن الواحد الطبيعي ا و ب لزم صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه
لاستلزامه صدق المتناقضين اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه ب الذي
هو غير ا صدق انه لم يصدر عنه ا فيصدق حينئذ انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا واما انهما من جهة واحدة
فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس
الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب وجوابه انا لا نسلم انه اذا صدر عنه ب الذي هو غير ا صدق انه
لم يصدر عنه ا بل اللازم انه يصدر عنه ما ليس ا وهو لا يناقض قولنا صدر عنه ا وقال الامام الرازي
العجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف
اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان وقد يرد هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد
الطبيعي اثنان كا و ب مثلا فمن حيث انه صدر عنه ا لا يجب عنه ب لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبار انه يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه

علة بجميع ع

لهذا المطلب ع

ب لكان وجوب ب عنه من الجهة التي وجب ا اذ لا تعدد جهة فيه لان الكلام في الواحد الطبيعي فيلزم
التناقض لانه من حيث انه صدر عنه ا وجب ب وقد ثبت انه من حيث هو كذلك لا يجب ب وهو تناقض
وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية
مع معلولها الآخر فتذكر وقد تقرر بانه لو صدر عن الواحد الطبيعي اثنان كا و ب مثلا لزم اجتماع النقيضين
لان عدم صدور ا صادق على صدور ب الذي هو ليس ا فصدور ب عدم صدور ا على صدور ب فلزم صدق
عدم صدور ا ايضا ارتفع النقيضان وقد اجتمع في الواحد الطبيعي صدور ا وعدم صدور ا وهما متناقضان
واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا فان صدور ا عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وبحد اختلاف
الجهتين لا تناقض فيه وفيه ان اجتماع النقيضين الذي يحمل هو ان يصدق واحد النقيضين ويحمل
عليه بطريق حمل المواطاة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر ا ولم يصدر عنه ا لا ان يوجد فيه ويحمل
عليه بالاشتقاق كما فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور ا وعدم صدور ا الذي هو صدور ب ما ليس ا
ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا كما لا يصدق الحلوى الذي يوجد فيه الصفرة و
اللاصفرة التي هي الحلاوة لا يقال اذا ثبت للواحد صدور ا وعدم صدور ا لزم ان يصدق انه صدر عنه
ا وعدم عنه صدور ا لان ثبوت ماخذ الاشتقاق للشيء يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد
الطبيعي نقيضان بطريق حمل المواطاة لانا نقول عدم صدور ا قد يطلق ويراد به ما ليس صدور
ا وهو معنى غير صدور ا واللازم من عدم صدق صدور ا على صدور ب صدق عليه هذا المعنى لانه لازم
لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور ا وهو اخص من المعنى الاول لان ما ليس صدور ا يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما والصادق على صدور ب هو المعنى الاول
لا الثاني لان صدور ب ليس انتفاء صدور ا بل غير صدور ا وثبوت صدور ا بالمعنى الاول للشيء
لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور ا لان العدم بذلك المعنى ليس ماخذ الاشتقاق بل ماخذ
الاشتقاق هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني وثبوت
العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم اذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور الذي هو ا اخص

بجلا

يلزم ان يصدق قولنا عدم عنه صدور ا لثبوت ماخذه فان اريد في المقدمة الى بعدم صدور ا المعنى الاول
فصدقه على صدور ب وصدوره للمصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور ا لانه ليس ماخذ
الاشتقاق فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد لطريق حمل المواطاة وان اريد المعنى
الثاني فصدقه على صدور ب وهو نفسه للمصدر ممنوع لان انتفاء صدور ا نقيض لصدور ا ولا شك انه
لا يصدق صدور ا على صدور ب فلو لم يصدق عليه نقيضه ايضا لزم ارتفاع النقيضين وهو ممنوع لانا نقول
لا نم ان انتفاء صدور ا نقيض لمفهوم صدور ا بل نقيضه مفهوم ما ليس صدور ا وانتفاء صدور ا اخص من مفهوم ما ليس
صدور ا وصدق الاعم على الشيء لا يستلزم صدق الاخص عليه **الفصل الثاني في ابطال قولهم**
في كيفية صدور العالم من المبداء الاول قالوا الممكن اما عرض او جوهر والجوهر ان كان حالا في آخر
فصورة وان كان محلا فهيولى وان كان مركبا فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فنفس والا فعقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبداء الاول عرضا لان العرض
مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا اول لكان علة او شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما
لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا اول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو ممتنع ولا مادة
لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثرة فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التاثير بل شانها القبول
فقط وايضا لو كان المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة عليه بالوجود على الصورة وهو ممتنع
لان الصورة شريكة لعلة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها
فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمشخصات وتشخصها
موقوف على المادة لما تقرر عندهم من ان المادة علة قابلة لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول
هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها اما بواسطة او بغير واسطة ولا النفس لان فعلها موقوف
على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تاثيره على المادة فروعه
كون المادة معلولا لها اما بواسطة او لا بواسطة فيدور فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل
وهو وان كان في غاية البساطة في ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا
امرا

الاقصى
٢٤ الى مبداه وتعقل لذاته وتعقل لمبداه فصدر بعض الاعتبارات جرم الفلك ونفسه والعقل وهكذا صدر من
العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر من العقل الاخير الذي
هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الى ان اجبا فلابد من نوع
التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة كون الثابت علة محضة للمتغير
لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون سببها القريب مشتملا على نوع من التغير لكن ليس شيء
يشمل التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية مدخلا في ايجادها ثم حصل امتزاج
العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب فياض عليها من الاجرام السماوية ملحقي الاجرام
واما عن عدة منحصرة في اربع حال عن كل واحدة بتهياء لقبول العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز
فتامل ط مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور فصارت الصور مع هيولاها
وهو العقل الفعال حركات تحصيل فيها من البرودة والحرارة العارضة من الاجرام السماوية بسبب افلاك
سببها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت الموضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع وبتوسط
الضوء سخونة وبتوسط السخونة تحلية الجسم المسخن او اصعاده وبسبب التحليل والصعود اخراجه من موضعه
الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحصل المزاجات المختلفة بحسب
بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض
تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال **والاعتراض عليه ان يقال** لا نم انه لا يجوز ان يكون
امرا الصادر الاول جسما قولهم لانه مركب من المادة والصورة قلنا نم ولم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط
ممتدا في الاقطار الثلثة كما هو راي افلاطون وما ذكروا من الدليل على تركيبه منهما فقد عرف ضعفه ولو سلم
انه مركب فلا نم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرف ضعفه ولو سلم ذلك
لكن لا نم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول المادة قوله لان المعلول الاول يجب ان يكون مؤثرا فيما بعده قلنا لا نم
والدليل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تسليمه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد بلا شرط
الشرط والواسطة فيجوز ان يكون الصورة صادرة عن المبداء الاول ويكون الهيولى شرطا لوجودها فان

قلت الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كان الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور قلت الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة
المطلقة المعينة عندهم فيجوز ان يكون الهيولى واسطة في صدور الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى فلم يلزم
الدور وفيه نظر فلو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة ولا يكون مؤثرة في وجود الهيولى
بل يكون واسطة لما تكرر وقد عرفت آنفا ان المعلول الاول يلزم ان يكون فاعلا لما بعده ثم لو فرض
كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما ذكر كون التشخص لازما للوجود لا ان يكون الوجود
موقوفا على التشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول نفسا فانه ان سلم ان فعلها وتاثيرها بالمادة فلا نم ان كونها مشروطا بها وكون وجودها مشروطا مشروطا ح
بوجود الجسم ثم ان سلم استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من استحالة كون الصادر الاول احد هذه الابعاد [?]
ان يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبداء الاول ثم يصدر المعلول الثاني بتلك الصفة او يكون
الذات بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له وهو ظاهر الجواز قلنا قد سبق
الكلام فيه ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ الصدور الكثير عن الواحد كما ان العقل الاول
وجوده في ذاته وكذلك في المبداء الاول وفيه من السلوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبداء
للكثرة بحسبها اجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي بان السلب والاضافة لما لا يكونان الا بعد ثبوت الغير
ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة لزم الدور فلا يجوز
ان يكون ما هو القياس اليه مبداء لغير آخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور الغير
بواسطة الغير الاول لان المتوقف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول
هو المعلول له ابتداء فان كان صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة اخرى فهو المطلوب لان الصدور ابتداء لا يكون
بحسب باعتبار اضافة او سلب وان كان صدوره باعتبار جهة اخرى معينة ام نقل الكلام اليه
يلزم التسلسل في المعلولات او ينتهي الى ما هو المطلوب وهو ما ذكره الحكيم المحقق مردود بانه ان اراد ان الحكم
السلبي وتعقل الاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولكن لا نم انه لو توقف
ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم الدور لان المعروض يتوقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة

على السلب ح

٢٥ وظاهر انه لا يلزم من توقف تعقلها على ثبوت الغير في الذهن دور اصلا وان اراد ان نفس السلب يعني الاتصاف [?] ونفس الاضافة
يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلم في الاضافة فلا نم في السلب فان انتفاء الشيء
عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن كيف يتوقف على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه وقد تقرر ح
في المنطق من ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع ثم ان المبداء الاول وان كان وجودا خاصا
عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين
حقيقته من حيث هو مبداء لامر وباعتبار الوجود المطلق مبداء لامر آخر فيحصل باعتبار التكثر في معلول المبداء
في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امر عنه وذهب بعض المتاخرين من الفلاسفة الاسلامية الى ان الجهات
الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشأ الصدور الكثير بل لا بد من امور موجودة بها يصدر عن المبداء الواحد
كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب والاضافات ان تكون منشأ الصدور في المعلول يكون ح
واما الامكان والوجود والوجوب التي تحدث جهات في صدور الكثير عن المعلول فالمراد منها تعقلها
لا انفسها وتعقلات تلك الاشياء امور وجودية فالمعلول الاول يتعقل مبداه ووجوده ووجوبه
وامكانه فيصدر عنه من حيث هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات آخر بعددها
فحصل من هنا كثرة واما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة الموجودة من المبداء الواحد فلانه صدر من المبداء الاول
العقل الاول ثم صدر عنه بتوسط العقل الاول علم المبداء ومبداه علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فصدر عن المبداء الاول بواسطة علم المعلول الاول المبداء علمه بوجوبه وبتوسط العلم
بالوجوب علمه بوجوده وهو كما يعلم مبداه يعلم ذاته ايضا بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول لذاته
فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته وجود العلم بامكانه ثم يترتب على
هذه العلوم معلولات التي هي غير متقررة في ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهكذا الى ان ينتهي
سلسلة العقول ونحن نقول لهم لم لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ الصدور الكثير عن الواحد وجميع
ومن اين يلزم ان منشأ الكثرة في المعلول ليس الا الامور الموجودة والفرق ما شهدت الا على ان الفاعل
في امر موجود لا بد ان يكون موجودا واما الامور التي لها مدخل في التاثير فلا تشهد ضرورة ولا قاعدة [?]

على وجوب كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب منشأ لصدور الكثير من المبداء
الاول من غير احتياج الى ما ذكرتموه واعترض الامام حجة الاسلام الغزالي على ما فهو الذي كيفية صدور
الكثير عن المبداء الواحد الجميع لوجوه الاول ان امكان المعلول الاول ان كان علة لانبعاث كثرة و
ان كان غيره فليس ذلك حاصل في المبداء الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة حتى وجوب
الوجود هو عين الوجود والذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشأ للكثرة بخلاف الامكان فانه
نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين واما
لكنا وجدنا الوجود على الوجود الذي هو عين الماهية او لو كان زائدا عليه فاي ابه لكان ممكنا محتاجا الى علة فجعله
اما الذات فيلزم الدور بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود و
الوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما غيره فلا يكون المبداء الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجوب
من غيره قلت وجوب الوجود كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على
معنيين آخرين احدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلاهما
ليس في المعنى الاول بل هما الآخرين ولا يتصور ان يكون منهما نفس المبداء الاول لان الاقتضاء امر اعتباري والاستغناء
امر سلبي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا ولا [illegible] الى علة موجودة حتى يلزم ما ذكر من المحذور [illegible]
ان يكون المبداء الاول باعتبار سببا لامر غيره لكان سببا له من حيث هو [illegible] بهذا المقام فيها
بعد ان شاء الله وقد يقال ما ذكر من المعنى لا يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فلانه
معناه سلب الاحتياج عن الغير وهو سواء على سور العدم فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم الدور ويظهر
وما لا شيء به يفهو ليس الغير فهو جهة على الحق الغير فلا يكون منشأ لصدور الغير فان قلت فيجوز ان يصدر
عن المبداء الاول باعتبار ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبداء الاول ايضا باعتبار استغنائه عنه
آخر قلت هم لا يمنعون تعدد الوجود وكثرة الاعتبارات في المبداء الاول وصدور الكثرة
عنه بتلك الاعتبارات وانما النزاع في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثير عنه بها قبل تعدد الوجود
واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلانه ما له سلب الاحتياج الى الغير ولا ينفع الا التوجه عدم التعرض

ام...

ولف

٢٦

طرف السلب في الاعتبار للمعنى لا للالفاظ وفيه نظر ايضا وما ذكره الامام الغزالي من ان وجوب الوجود
لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود غير موجه لان الوجود الذي يكون الوجوب
نفسه هو وجوده الخاص الذي لا يمكن سلبه لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجوب بل لا يمكن اثباته
مع الوجوب هو الوجود المطلق الثاني ان العقل مبداء اما ان يكون عين المعلول الاول او غيره فان كان عينه
فلا كثرة بهذه الاعتبارات في الجبار وان كان غيره فتلزم هذه الكثرة في موجود في المبداء الاول فانه يعقل ذاته
ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون باعتبار هذه الكثرة مبداء للكثير وزعم بعضهم انه
علم الذي بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطوي في علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبداء
الاول وباعتبار علمه بذاته وبغيره وبينوا كيفية هذا الانطواء بانه يعلم بذاته على ما هي عليه واذ هو وجود
محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم به مبداء لها منطوي على ما في علمه بذاته وان لم يعلم
على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطو
تحت علمه بذاته ولا يؤدي ذلك الى الكثرة في ذاته وفي علمه لو اوان تثبت زيادة ايضاح فاعتبر
بحال الانسان فان له في العلم بالله احوالا احدها ان يحصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون
له قوة يفصلها من غير ان يكون يحضر عنده حال السؤال اي له ملكة مبداء الحاصل كما اذا علم مسائل عشر
ثم سئل فانه يحضر في الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل في ذا خاص فيصل تستمد من تلك الامر البسيط
الذي حصل له عقيب ذلك السؤال وليس في ذهنه الحالة علوم متعددة تجيب اجزاء الجواب بل علم واحد
بسيط منطوية العلم بالاجزاء الجواب فعلم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
لان الفرق الذي هو معلولات له هي لازم لذاته لا معلوم له فكيف يكون العلم منطويا في علمه بذاته
فانا نعلم قطعا ان الكاتبة والضاحكة مثلا امران متغايران ونجزم ان يكون العلم باحدهما غير
العلم بالآخر وغير منطو به كيف لا فان الكاتبة والضاحكة وما ذكر من الحالة بالمنطوي فيها
هو ذلك الامر البسيط وهو امر الجواب الا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقة في الذهن صورة
واحدة مركبة من صور متعددة هي تلك الاجزاء والعقل فيه متوجه قصدا اليه دون

واحدهم

الثالث م

اجزائه فانه مع حصول صورها في العقل كالحروف المعرض عنها الذي لا يلتفت اليه في اثناء التعقل المجمل وفصلها
صارت مخطرة بالبال ملحوظة وقصد امكسها بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فان قيل معلولات الاول وان كانت لازمة
له متقومة لذاته الا انها داخلة في مفهوم كون الذات مبداء للغير والمقصود ان علم الاول بكونه مبداء
للغير منطو في العلم بالغير وعلمه بكونه مبداء للغير اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي علمناها قبل ثم غفلنا عنها ثم
سئلنا فانه كما يحصل لنا عقيب حالة بسيطة هي بالمسئلة وينطوي فيه العلم باجزائها كذلك علمه بكونه مبداء
للغير قلنا في جميع كون العلم بكونه مبداء للمعه نفس الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينها فان
المبدائية اضافية لازمة له بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو نفس الذات
هو العلم بالذات المضاف فلو كان العلم بالمبدائية عين العلم بالذات لكان علم العقل الاول بكونه معلولا للاول
وعلمه بما عداه عين علمه بذاته حتى ذاته ولا يحصل له باعتبار علمه بمبدائه جهة كثرة وتعدد بها يصلح ان يكون منشأ ح
للكثرة هذا ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف
المعلول الاول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون
بسبب علمه بالغير جهة كثرة فيه لا يصدر باعتباره منه امر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبداء الاول
اذ هو لا يعقل الغير في السؤال الكتاب ساقط عنه الا انه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم فان المتأخرين منهم ح
قد ابطلوا هذا المذهب وخففوا عنا مؤنة ابطاله وليس كلامنا معهم ومن زعم منهم كالشيخ انه تعالى
ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته صور الكائنات
فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته
علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول علم الا ما هو علم حضوري فلا يصلح ان
يكون منشأ لصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته واما علمه بمعلولاته فلانه عين معلولاته فلانه عين معلولاته
فلا يتصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه في الدرجة الاولى لان معلولاته بعد ثبوتها الا انه فلانه عين ذاته ح
الا ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متعددة

علم معلولاتها بسببها يصلح ان يكون مبداء للكثرة وعلمها وعلمها بما فوقها من عللها من قبيل العلم الحضوري فلا
يحصل فيها جهة كثرة تصير بها مبداء للكثرة ومن جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان
الفاعل للجميع هو المبداء الاول والعقول آلات ووسائط في ايجاده وسائر ما سواها من الممكنات فلا يرد
ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال اعني السؤال الكتاب ساقط عنهم الا انه يخالف ما عليه جمهورهم من كلامهم في النظام
الالهي بسبب الوجود وعليه البعض ان الكل منه وايضا يرد عليهم من جعل منهم علم العقول من قبيل العلم الحضوري
ان لا يكون علمها بالاشياء ازليا لان وجود اكثر الكائنات انما هو فيما لا يزال اللهم الا ان يدعي ان صور الاشياء
حاصلة في النفوس الفلكية ازلا بناء على انها عالمة بمبادي الاشياء اعني العلة الاولى وسائر ما سواها من العقول والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة لديها لانها معلولة لها فيكون علمها بالكائنات حضوريا لا يزال
على العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعي ان العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انه علم للعقول
كذلك هو علم للاول تعالى هذا قال الامام الغزالي المعلول الاول ينبغي ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك
العقل غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة واحدة حقيقة عندهم والواحد الحق لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة
ثم غير علة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس ذلك العقل واجب الوجود لذاته حتى يستغني عن العلة الثانية
بتعدد الواجب وليس ايضا من ضرورة الاول كونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل
معلول اما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجوده فظهر ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبداء
الاول ليس له علة حتى يحصل به وليس ايضا واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلول قال وهذا لا مخرج عنه ويمكن
التفصي عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر بعض المعلول الاول بعينه من المبداء الاول بواسطة المعلول الاول
فانهم لم يمنعوا من كون الواحد مصدرا للكثرة اذا كان هناك شرط او واسطة ثم يصدر من المبداء الاول
بواسطة بعض المعلول الاول ذاته ومبداؤه تعقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله يشعر بان لوازم
الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم يصدر بعضها بعلة باعتبار وجودها لكونها
غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف من حيث هو ليس مما يستغني عن
جميع ما عداه ضرورة احتياجها الى موصوف وصفة والامكان بسبب الماهية باعتبار الوجود وليس وصفا

موجود في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج فيه فيلزم تاخر الامكان عن وجود الممكن في الخارج بل هو
امر اعتباري يكفي فيه الماهية من حيث هي باعتبار الوجود الثالث ان تعقل المعلول الاول لنفسه لا يجوز
ان يكون علة لان العلة غير المعلول فهو غيره فيكون في المبداء الاول كذلك فيلزم كثرة باعتبارها يصلح ان يكون
مبداء للكثرة وجوابه ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلة غير المعلول انما هو في تعقل الشي لغيره فان حقيقة
التعقل هو الماهية المجردة عن العوارض الغريبة واللواحق الماهية الحاضرة عند الذات المجردة فذاته بعينها مجردة
حاضرة عند ذاته غاية عينها الرابع ان جرم الفلك لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المبداء وفيه تركيب من
ثلثة اوجه فلا يجوز ان يكون صادرا عنه احدها انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايران ثانيهما ان ليس احدهما علة
مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى من غير علة زايدة وثانيهما ان الجرم الاقصى على حد الاعظم صح
مخصوص من الحجم فاختصاصه بذلك القدر من بين ساير المقادير لابد له من مخصص زايد على المعنى البسيط الموجب لوجوده
لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض بعد او دون مقدار يجوز
فيه ان يقال لا يحتاج الى علة وثالثها ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان
بالقطبين لا يتبدل وضعهما اصلا بخلاف النقط الباقية المفروضة عليه فان كان الفلك الاقصى متشابه
الاجزاء فلم يلزم تعيين نقطتين من بين ساير النقط لكونهما قطبين وان كان مختلف ففي بعضها خواص
ليست في البعض الاخر فما مبداء تلك الاختلافات وهذا ايضا لا مخرج عنه الجواب معلولات العقل الاول
لما كان في بادي النظر ثلثة الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني اكتفوا بالجهات الثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه
باعتبار امكانه لا على ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلثة ولا ان امكانه كاف في صدور الفلك
بل لان المعلول في الظاهر ثلثة وان الامكان له دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة
لصدور مادته انهم صرحوا في مواضع عديدة بان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الرازي من
ان جرم الفلك في كل مقولة من الاعراض نوع واحد وانواع من الكم والاين والمتى وان تعقل وان ينفعل فاذا
نسبنا تلك الاشياء الى جهتين او ثلثة او اربعة فقد نسبنا الى الجهة الواحدة اكثر من واحد فيمكن دفعه بانا لا

اذا جاوز الموجود الاثنين والثلثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز ان يصدر الهيولى والصورة ٨
والنفس باعتبار الجهات الثلث ثم يصدر الاعراض المختلفة المخصوصة بعضها بواسطة الصورة وبعضها بواسطة
البعض واما اختصاصه بالمقدار المخصوص دون ساير المقادير فهو اما لكون هيولاه غير قابلة الا لذلك المقدار
او لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص واما ان الفلك الاقصى فيه نقطتان لا يتبدل
وضعهما بخلاف ساير النقط المفروضة فهو لاجل تعيين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا كان الوضع
متحركا عليه فانه يستحيل حينئذ ان يصير ساير النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع للارادة
المبداء المتحرك كما في الكلام في تحصيل الارادة منهم من قال اصل الحركة للتشبه بالمبادي العالية في الحصول
بالفعل ما هو ممكن الحصول لها لكن لا يحصل لها الا الانتظام الواقع في الانواع العنصرية على ما سبق فذلك اختار
المبداء الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يذهب الى موضع مهم له لم يكن الا ذلك الموضع فعان
ويكون السلوك لاجل نافع للغير دون سلوك الطريق الاخر فانه يحمله على سلوك الطريق النافع للغير
فكذلك ههنا ورد الاخرون بان كل فعل لغرض لما ان يحصل ولكن اولى به فلو كان اختيار الخصوصية
لاجل السافلات لكانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات ولو جاز ذلك لجاز ان تكون اصل الحركة
ايضا للنفع في السافلات وانتم لا تقولون به وذهبوا الى ان حركة الفلك لاجل التشبه بالعقول احتمل
ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبداء الحركة تلك الحركة على سائرها ورد
هذا الوجه ايضا بان المعنى من هذا التشبه ان يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان
العقل قد حصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذن المحال ان لا يحصل التشبه الا بالحركة
على الوجه المخصوص اذ لا فرق في اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة
وبين غيرها فان قلت الاوضاع التي تحصل بالحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها فيحتمل ان لا يحصل
التشبه الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل قلت التشبه ليس في خصوص الحاصل بل في مجرد
الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا فلا فرق بينهما في ذلك ونقول ايضا ان خروج الكمالات
الى الفعل امر كلي لا يمكن الا بتعيين الحركة على ان لا يكون الوضع منها امرا جزئيا يلزمه

هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئي لان العقول البشرية قاصرة عن اكتناه امثال
ذلك محذورا ان لا يحصل ذلك الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل ان يكون مبدأ الكل في تلك الا ان تلك
تلك الحركة المخصوصة فان حصل في السكون لم يحصل الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك تعين نقطتان للقطبية وهو
ايضا ليس بسديد اذ من المعلوم بالضرورة ان لا فرق بين الحركة على هاتين النقطتين وبين الحركة على
قطبين آخرين لكون ما بعدهما من الاولين والآخرين في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر شعيرة فلا يجوز
ان يكون طبيعة الهيولى قابلة لاحديهما دون الاخرى ثم لو كان ثمة امور متخالفة بالحقيقة لا يمكن ان يعقل
من يعقل الحركة بحسب احديهما دون الآخر الخامس انهم ذهبوا الى ان فلك الثوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار
ماله من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى ولم يرصد منها الا الف ونيف وعشرون
كوكبا فلزم استناد الكثير الى الجهة الواحدة لا يقال انهم لم يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة فيجوز
ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة لانا نقول نعم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا انهم
جوزوا انحصارها فيها بل جعلوا الانحصار احتمالا راجحا وغرضنا بيان انه لا يصح لان يكون محتملا
على اصولهم لا يقال لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكثرة لم يطلع عليها ويصدر عنه باعتبار تلك الكثرة
اذ لم يقطعوا بان جهات كل عقل منحصرة في الثلث والاربع لانا نقول اذا جاز ان يكون في المعلول الثاني جهات متكثرة
لم يطلع عليها فليجز ان يكون في المعلول الاول ايضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز
ح ان يكون عن المعلول الاول باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى العقل الثاني يصدر ؟
وثالثة وهم لا يجوزونه لانهم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة لكنهم جزموا بانها لا تكون اقل منها لا يقال
جزمهم بانها لا تكون اقل من العشرة ان كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المتشبه به
واحدا لكانت الكل تتحرك الى جهة واحدة من السرعة والبطؤ لانا نقول بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا م اختلاف الحركات
يدل على تعدد المتشبه به لجواز ان يكون المتشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبه لا بد لهم
من بيان لنفي هذا الاحتمال وايضا لم يثبت وجود العقل العاشر اذ ليس فلك تتشبه به حتى يدل لنا على
وجوده محذورا ان يكون العقل التاسع الموجد للفلك التاسع موجدا للعالم العنصري بواسطة جهتان

و

٢٩

ان الامكان
واعتبارات لم يطلع عليها السادس طبعه واحد لا تختلف الا بالشخصيات فكيف يصدر عنه باين الفلك الاقصى
ونار وفلك آخر ونار هيولى العالم العنصري ولم يصدر عنه نار شيء اصلا كما في امكان زيد مثلا واي
مناسبة بين المعلوم الاول وبين وجود الفلك الاقصى وكيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه
وشيئان آخران ويلزم ذلك في انسان وجوابه انهم لا يقولون ان امكان العقل الاول اوجب وجود جرم
الفلك الاول بل ان العقل لخصوصية ذاتية باعتبار امكانه اوجب ذلك فلا يلزم ان يعقل غير العقل الاول
ما فعله بوسط امكانه وان كان امكانه متحدا بالحقيقة لان العقل الاول مخالف في الحقيقة لسائر الانواع
عقولا كانت او نفوسا او اجساما فجاز ان يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك
ولا يصدر عن غيره بواسطة امكانه فلك بل شيء اصلا واما قوله واي مناسبة بين امكان العقل الاول
ووجود الفلك الاقصى فجوابه لان المقصود بيان جهة متعددة في ذات البسيط يصير بها مبدأ الكثير
لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر وترتب عليها الصدور فان القوى البشرية
قاصرة عن ادراك مثل ذلك المناسبة في اكثر الاشياء فكيف في المبادي العالية واما قوله وكذلك
كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيئان آخران ولا يلزم في انسان فقد عرف
جوابه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد عرف
مساووه من الاعتراض على ديدنه ما ذكر فلا نطول الكلام بذكرها قال الامام الغزالي ما ذكر الحكماء
من ان الله فاعل للعالم وصانعه وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قوانينهم ان يكون
العالم من صنع الله وفعله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي
في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون الفاعل مريدا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله عندهم موجب لا مختار
واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا لله
واما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله عندهم واحد من جميع الوجوه ولا يصدر عنه الا الواحد
والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا عنه ولا فعلا له ثم قال ولنحقق وجه كل واحد من
هذه الوجوه الثلثة وحصول كلامه في الاول هو ان الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة

ومن قال السراج يجعل الضوء والشخص يجعل الظل فهو مجاز او متوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد بالاطلاق
الفاعل على ما ليس فاعلا والاشتراك في السببية بدليل انه لو سلب الفعل عن ايجاد وقيل ايجاد لا فعل له
وان الفعل لم يجز ان يصح ولكان كلامه مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز على انه في موضعه تقسيم الفعل
الى الارادي والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناقضا نظرا
الى معناه الحقيقي الا ان عدم الاستحالة باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التاثير بسبب قرينة مانعة على
حمله على حقيقته فقولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة مكرر على التحقيق كقولنا نظرت بعيني وتكلمت بلساني
وعدم الاستحالة بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختياري ويكون ذكر الاختياري لدفع توهم
ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناهما مجازا ويكون قوله بعيني وبلساني دفعا لتوهم ذلك المجاز *المجاز بيان*
وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا يسهل وامثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يستحق الفعل
لان معنى قولهم النار تحرق يفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يستحق معه الارادة والارادة منتفية بدليل
انا لو فرضنا حادثا يتوقف في حصوله على امرين ارادي وغير ارادي اضاف العقلاء واللغة الفعل الى الارادي
اشارة فان من القى انسانا في النار يقال هو القاتل دون النار فعلمنا ان اسم الفاعل على المريد وفي غير المريد مجاز *كلام*
واحد يصف الفعل الا المريد لغة وعرفا وعقلا وكونه سببا لوجود كل موجود وسواه بطريق الايجاب
لا يصح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا ومفعولا له اذ ليس بسببه له بطريق الاختيار عندهم تحصيل الكلام في ان الفعل
هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في الدائم اذ ليس له حالة العدم [illegible] المقصود
والحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم فان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل
فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما هو شرط في كون الفعل فعلا ينبغي
ان يكون بجعل الفاعل الا يرى ان ذاته وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شيء منها فعلا فكذا الفعل
وسبق العدم الى الوجود فلا يجوز اما المعلول مع العلة [illegible] ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين فاقتضاب الحكماء
لا يصدق لكون العالم فعلا الا كونه معلولا واو سلمهم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة [illegible]
منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه غرضنا ليس الا انهم يتجملون بالاسامي من
اطلاق

طائب نور ده

من اطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معانيها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطا
في كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود متأخرة عنه
فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه غير وارد هنا وما يقال المراد
بالحدوث كون الوجود مسبوقا على العدم ليس معناه [illegible] ما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث لو وجد لكان
حادثا وهذا المعنى ليس متأخرا عن وجوده لا حاجة اليه وقولنا لم يجعل الحدوث شرطا في الفعل مع التاثير
الايجابي [illegible] وقد جوز ان يكون المعلول مع العلة قديمين بل في تسميته التاثير الايجابي فعلا لا [illegible] لان معنى
الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود ولا يخفى عليك ان ما ذكر في [illegible]
رد المذهبهم ولا ابطالا لمعتقدهم ولا يتعلق غرض على اصلا بل نزاع معهم في امر لفظي [illegible]
علي اصلابان مع ان [illegible] اعتبار الحدوث في مفهوم الفعل وعدمه [illegible] والاول [illegible] المناقشة في [illegible]
فدلالة العرب النار تحرق والثلج يبرد وامثال ذلك من قبيل المجاز فخروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد
عن الانصاف الواجب رعايته في المناظرة مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل
مجازا في مثل هذه الالفاظ [illegible] والاستدلال على ان الفعل [illegible] لا يكون الا بارادة بانا لو فرضنا حادثا يتوقف في
..... بانا م حدوثه على امرين احدهما ارادي [illegible] اضاف العقلاء واللغة الفعل الى الارادي مدفوع بانه ان اراد
انه يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال [illegible] السقاء كذلك يقال يروي الماء [illegible]
والاخر غير ارادي في الاستعمال والظاهر عند العقلاء وان اراد انه يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلم ولا ينافي [illegible]
من ان من القى انسانا في النار يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه يجوز ان يكون [illegible] لظهور [illegible] الفعل لا
مطلقا وغايته ما يرجع اليه كلامه وسعى مقصوده ومرامه او على التلبيس عليهم ولهم ان يقولوا
نريد بالفاعل المؤثر مطلقا باي وجه كان بارادة او بغير ارادة وبالفعل الاثر بارادة والتاثير وسواء كان
او في الاثر مسبوقا بالعدم اولا وسواء كان التاثير احداثا او ابداعا اي غير مسبوق بالعدم فان كان وضع هذين
اللفظين في لغة العرب كما اردناه فهما حقيقتان فيما اردناه والا [illegible] لنا [illegible] لفظ الفعل
والفاعل حقيقة فيما اردناه [illegible] العرب [illegible] مجازيتهما بل لو لم يوضع هذان

اللفظ فلا يلزم شيء اصلا لم يكن وذلك ضرر لنا والى هاهنا انتهى التلخيص معتقدنا فانا نصحح جهات ابتداء المبداء
موجبا لا مختارا وان العالم قديم لا محدث بل يدعى هاهنا ان بناء على اصولنا ان الاضافات على الوجه الذي بيناه
لقوله انا المتكلم نقيض لا يليق لما ركبه بانه فان قصد الملخص الهندسي هذا المحصول كلامه في الثالث اعني
في استحالة كون العالم فعلا له تعالى على اصولهم شرطا ما مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم زعموا ان الله تعالى
واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مركبات
مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا له على اصولهم فان قالوا العالم بجملته ليس صادرا عنه بغير واسطة بل الصادر
عنه موجود مجرد بسيط يعرفونه ومبادئه يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه
عقل ثان وعن كل عقل ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط فقلت فيلزم ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من احاد بل
يكون الموجودات كلها احادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من الهيولى والصورة وقد صارا باجتماعهما شيئا واحدا
وليس احديهما علة للاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
صدر عن علة مركبة ينقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء اما الى علة بسيطة او المبداء الاول وبسيطا
في المعلولات مركب فلوم بنية المعلول المركب اما علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبداء
الاول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
علة للاخرى اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وذلك باطل لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا يتعلق
بعضها ببعض واقول لا يخفى عليك ان ما زعموه من ان المبداء واحد من الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له فانا اذا فرضنا مبداء اول واحدا من جميع الوجوه وليكن
آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج
وعن ب وحده شيء وليكن د فهذه في ثانية المراتب لا بعدم الاحد بهما على الاخر ثم من الجائز ان يصدر عن آ وحده
ج وهو ... وبتوسط د وهو ... وبتوسطهما ... وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب
خامس وبتوسط ب ج سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسطهما تاسع
وعنه عاشر وعن ... حادي عشر وعن ... ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب اذا جاوزنا

لا شاء

جاوزنا بهذه

جاوزنا بهذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددا فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون العالم
المركب من المختلفات فعلا له غاية انه لا يكون جميعه فعلا له بالذات ولا بلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في
مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف سابقا بان ان ناقلنا ان آخرنا في النار فمات كان القاتل هو الملقي
وان كان بتوسط النار والا ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخرى نعم ما ذكره في كيفية صدور
الكثرة من المبداء الواحد لا يخلو من وجوه من الخلل الفصل السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على
وجود الصانع للعالم الذي هو السماوات وما فيها والعناصر وما يتركب منها قال الامام الغزالي
من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ولا
يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى الصانع فمذهبهم ايضا مفهوم وان كان
باطلا بالدليل واما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا الوضع متناقض لا يحتاج
فيه الى ابطال واقول ان اراد ان قدم الشيء يبطل معلوليته وكونه اثرا للعلة فلم كيف وقد جوزوه من
قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون
للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة
صانعا فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم مع انه لا حاجة الى ما ذكره من التناقض في
بيان غرض هذا الفصل فان الغرض منه بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وجود مبداء للعالم وهذا لا يتوقف على
ما ذكره من التناقض قالوا في اثبات مبداء للعالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو من ان يكون
ممكنا او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فهو واجب ولا شك في وجود موجود فهو
وان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا للدور والتسلسل وان كان ممكنا
فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة يسلسل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل العلل الى
غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود
جسما لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان كل مركب يحتاج الى
علة ولاجزائه منه لان كل من جزئي الجسم يحتاج الى الآخر ولا انفكاك ولا عقلا لان الواجب واحد من جميع الوجوه

لاجزائه

وبهاتين كذلك فنقص ان لنا موجودا خارجا عن جملة العالم علة لها وهو المطلوب واعترض عليه الامام
الغزالي رحمه الله بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدأ شيئا من الافلاك وما ذكروه من ان
كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون لكل علة
علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل ليست على اصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية بلا خلاف والمعتمد من الادلة
المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون بجوازها بل وقوعها
واما المتكلمون ينفون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوزونها فلا نقض بها على اصولهم واجيب عنه بان
الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين اجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها
فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي غير كاف للتطبيق كما
يشهد الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى
غير النهاية فانها موجودة معا مجتمعة ومترتبة وضعا فيجري فيها التطبيق ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه
فان قيل النقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي
لا نهاية لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموا قلنا لا نقض
بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينهما ترتب لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم
من كون الاول من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى لكن
العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق و
يظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل ولقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة
وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معا في علم الملأ الاعلى وذلك
يكفينا في اتمام النقض على اصولهم لا يقال العلم بثبوت تلك العلوم على وجه جزئي في الوجود الذهني او تعلقهم لا يثبتون
لها ترتبا ما في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لانا نقول ليس غرضنا ابطال التسلسل لانه مطلق بل المقصود
الزامهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الاول على قوانينهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان

علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي فيكون
للحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلية واما عدم الترتيب في تلك
العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء اما اولا فلان الترتيب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب ازمنتها
بل بينها طبعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما هو من قواعدهم لا يقال الترتيب الطبعي بين الحوادث انما هو في الوجود
الاصلي دون الظلي لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة
حادث اخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الاخر فيحصل الترتيب الطبعي بحسب الوجود الظلي ايضا واما
ثانيا فلان عدم وجود الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب اوصافها النسبية اعني المضي والحال والاستقبال
على معنى ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في الاستقبال اذ لا ماضي
ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها باوقاتها الواقعة فيها وذلك يكفي في الترتيب بحسب الاوقات فيتم برهان
التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها واما النفوس الانسانية فزعم بعضهم ان
بينهم ترتبا وضعيا فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على اصولهم بها وضعا فيجب ترتب اجزاء الزمان
الواقعة هي فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن
ورد الجريان باعتبار الترتب الوضعي بان جميع الآحاد لا ترتب فيها اذ قد تحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى
اقل او اكثر في زمان آخر وقد يحصل منها آحاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور الترتب في الجميع وترتب اجزاء الزمان واما
البعض منها فقد ترتب كنفس زيد مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية لها لكنها من حيث انها مضافة الى الازمنة حدوثها غير مجتمعة في
الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وبدونها لا يكون مترتبة وباعتبار الترتب الطبعي بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة
هي علة معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فيترتب سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات
والبدن والمنفعل نفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا
ينطبق آحاد بعضها على بعض لامتناع انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض واما الآحاد
الباقية فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما هو بواسطة تلك المعدات فاذا انعدم ينقطع ارتباطها وتعلق بل كل
منها موجود على حالها من غير توقف على آخر فلا ينطبق بعضها على بعض لعدم الترتب بينها الا اذا لاحظ العقل كل واحد

بعضها

منها واحد بازاء الآخر وقد عرفت عجزه عنها فان قيل للحكماء برهان قاطع على استحالة التسلسل في العلل غير برهان التطبيق فسمه به اثبات المبدأ الاول للموجودات وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ عنها شيء من الاشياء ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز ان يكون نفسه لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهو محال بالضرورة ولا جزءه لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه وهو مع ما علمت فتعين ان يكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة لو جعلت علة لجزء من اجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها لنفسه كان المجموع ايضا واقعا بنفسها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن العلة الخارجة علة للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة علة لجزء من الاجزاء السلسلة فلا بد ان يكون علة لفرد منها اما استقلالا او بدون الاستقلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير او المتوسط والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال او الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال ~~لان المفروض~~ لان المفروض ان كل واحد من آحاد السلسلة علة مستقلة لآخر فتعين ان يكون فردا من اجزاء السلسلة فينقطع به التسلسل قطعا قلنا الحكم بان علة السلسلة جزء منها قوله موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه ان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا لكل جزء من اجزائه فمم وان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجد الكل من اجزائه اما بنفسه او باجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة السلسلة وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني الى غير النهاية وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه اولا الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر فجوابه ان المعلول هنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء ذلك المركب الا ويستند اليه او الى ما صدر عنه فهو انما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى البعض واما المركب من الآحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيه فلزوم الفاعل المستقل له بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفي الفاعل المستقل على معنى

ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه وفيما ذكرناه الاستقلال بهذا المعنى فان قلت اي جزء من السلسلة انفرض علة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثير ذلك الجزء في السلسلة يحصل ما تحته وتاثير علته ويحصله ويحصل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزء منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح قلت المحصل للسلسلة اولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير ويتم السلسلة واما علته فهو تحصل له اولا وبالذات وبواسطته تحصل للسلسلة فيكون مستغنيا لكونه علة للسلسلة من غير مؤثر وبهذا قال الامام الغزالي رحمه الله في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العلل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظ فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على ان ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اوردناه فهو ليس بمفهوم فان قيل فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال قلنا ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الحركات الدورية حادثة وهي ذات اوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الاصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض هذا لفظه واقول هذا حق كله اذا اراد بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول اذ تشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان ما شبه به غير المشبه به الى الكلام فيه على الكلام فيه غاية القبح فقوله آحاد الدورات حادثة ذات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوائل ليس بشيء اذ لم يقل احد بكون

يكون مجموع الذوات قائما وكيف يتجه العاقل ان يقول المجموع الذي احد اجزائه ما حصل اليوم قديم لا اول له فان
تحقق المجموع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق بعض اجزاء المجموع لا تحقق للمجموع اصلا فكيف يتصف بالقدم بل الواقع
كون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة دورة لا الى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الاشخاص لكن
لا نهاية لها فاين هذا من قدم المجموع مع حدوث اجزائه وما صدق على كل جزء او ان لم يلزم ان يصدق على الكل ما
يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء
والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا ضروري لا يصلح ان ينازع فيه **الفصل السابع في بيان**
تحريرهم في اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها مسالك الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان
كل منهما واجب الوجود لذاته وذلك لان طبيعة واجب الوجود اما ان يقتضي لذاتها التعين اولا
يقتضي فان اقتضت كانت منحصرة في شخص لان الطبيعة المقتضية للتشخص ان كان لها فرد غير
الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم يقتض لذاتها التعين كان واجب الوجود محتاجا في
تعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير ما فرض واجب الوجود ويرد على هذا المسلك انه
لم لا يجوز ان يكون حقيقتان تعين كل منهما بتعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على
سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد فان
قلت حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن يختلف بحسب
اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو بنفسه لا اختلاف قلت ان اردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى
الذي يفهم من لفظ الوجود فممنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا يمكنه التعقل ايضا وان
اردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه
مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو حقيقة الواجب عندهم
يخالف بالحقيقة ساير الوجودات لا بمجرد التجرد والانضياف الى الماهية فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود
حقائق مختلفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها **المسلك الثاني** لهم هو انه لو كان الواجب مشتركا بين
اثنين لكان كل منهما مركبا لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب

كل

كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز لان الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها
لكان معلولا لها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على
المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعين
فيتركب خصوصية كل منهما من التعين والماهية وهو محال واذا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه الى اجزائه فانه
من جزئها قيل يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب واجيب بانه لو كان التعين
عارضا يكون معللا اما بالماهية او بلازمها او بامر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب
وهو ينافي التعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالماهية او بلازمها يكون نوعها منحصرا في
شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا ايضا
لحقيقته تمام للمسلك الثاني بالاول فلا يكون دليلا مستقلا والجواب انه ان اريد بكون التعين من العوارض كونه من
عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
شخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء بالجزئية
لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يناقش
في كون الاحتياج في التعين الى امر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره
والاحتياج في التعين لا ينافي ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض الا للمتعين من حيث متعين لا للمطلق على
اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد
فلو كان ذلك التعين الزائد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل
فلا يكون واجبا وهو لا نبال لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمتعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج
الوجود الى التعين لجواز ان يكون كل من التعين والوجود عارضا لامر من غير احتياج احدهما الى الآخر لانا
نقول التعين لا بد وان يدخل في معروض الوجود والا لم يكن للموجود من حيث هو هو مانعا من فرض الشركة
بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر

في موصوفه بالطريق فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود اليه والجواب عن المسلك الثاني انه ان اريد بها
الوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعا فكيف
يكون نفس حقيقة الواجب وان اريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب اذ يجوز ان يكون ما يعرض
له هذا المفهوم حقائق متخالفة متمايزة كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركيب فان قيل الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب نفس
الماهية الواجبة فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة قلت عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور
نفس الماهية ضروري لكونه نفس مفهوم اعتباري والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة
فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن ان يقال في بيان وجه الغلط فيه ان قوله لو كان عارضا
لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا حاجة الى علة فان قلت المفهومات الاعتبارية
وان لم تحتج الى علة لثبوتها في نفسها لكنها تحتاج اليها في ثبوتها لمحالها ويتم الكلام به قلت ذاته وجود خاص
يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق فيلزم ح تقدم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على
اتصافه بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه كما ان ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق
الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم انه تحصل المسلك الاول اما قياس استثنائي وضع فيه عين المقدم
لينتج عين التالي هكذا كلما كان الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا لكن
المقدم حق فالتالي مثله او اقتراني هكذا الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية
لتعينها يمتنع تعدد افرادها فالواجب يمتنع تعدد افراده وهذا يدل على ان التعين زائد على ماهية الواجب
يقتضيه ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني انه لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زائدا على ماهيته
لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعلوا عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق ح احدى مقدمتي القياس و
ضع المقدم او الصغرى وجوابه ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا يصدق
احدى مقدمتي القياس فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته
وهو ظ بل كان زائدا عليه فلابد ان يكون معللا اما بالماهية او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان الماهية المقتضية لتعينها
هو

لابد

لابد وان يكون نوعها منحصرا في شخص والا لزم تخلف مقتضى الطبيعة عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود
المتعين الى امر منفصل ولما كان امتناع التعدد على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له **المسلك الثالث**
هو انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة ان امتياز افراد طبيعة
واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها فلا يخ اما ان يكون بين التعين والوجوب لزوم
او لا فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فاذا انضمام احدهما الى الآخر بسبب
وليس ذلك السبب نفس الذات والا كان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين ان يكون امرا خارجا ويكون كل
من الوجهين محتاجا الى الغير فلا يكون شيء منهما واجبا هف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين اما بكون احدهما
علة للآخر او بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان يكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف المفروض لان التعين
الى المعلول لزم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب
الدال بالغير ان جعل التعين زائدا والا ان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض ولعدم الوجود
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما لكونهما معلولي علة
ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر
نوعها في شخصها لما تقدم وايضا لزم تقدم الوجوب على نفسه كما عرفت وان كان امرا منفصلا عنه
لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل وهو ظ وجوابه لا نم انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين زائد على ماهيته
وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب امورا مشتركة في الماهية النوعية وهو مم ولم لا يجوز ان يكون ما صدق
عليه الواجب امورا متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد ويكون
تعين كل منهما نفس ماهيته ويكون ماهية كل منها واجبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم
الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحقق ذكره فيما سلف وقد يجاب عن هذا
المسلك بان التركيب من الماهية والتشخص مركب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتشخص ح من الاجزاء
العقلية للتشخص لان من الاجزاء الخارجية وامتناع مثل ذلك التركيب في حق الواجب تم ثم اعلم ان الامام

الثواني قال المسلك الاول قولهم انه لو كان اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما
وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب
الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة الوجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما
لا ارتباط لوجوده بالعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو ولعله وليس يدان انا
لذاته والا لكان عمرو انسانا بل لعلة جعلته انسانا وقد جعلت عمرا ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر
المادة الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود
ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب
الوجود لا بد وان يكون واحدا هذه عبارته من غير تغير واجاب عنه بان الوجوب امر سلبي لان معناه
كون الوجود بلا علة فلا حاجة الى علة حاله ردد بان علته اما الذات او غيره بل هذا فاسد
بحسب الوضع بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ قال قائل السواد لون
لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان
يعقل سواد ليس بلون واقول ان اراد بما ذكره في الحقيقة الا ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود
لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول واجب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات
ذلك المعين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان وليس لوجه في كلامهم منه عين ولا اثر ولا هو مطابق لاصولهم
وقواعدهم فلا يصح نسبته اليهم فان القول بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره
قول بان الطبيعتين المختلفتين لا يشتركان في لوازم واحدة ولم نر احدا قال به فبطلانه بديهي كيف وهم متفقون
على ان الامكان امر واحد نوعي مشترك بين طبايع الماهيات المختلفة بذواتها من غير اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض
مثلا لا يقال الوجوب عندهم امر واحد شخصي فلو كان ثابتا للواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فيثبت الوحدانية
بخلاف الامكان فانه واحد نوعي لا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ان لا تقتضي غيرها ذلك النوع وما ذكر من
الاتفاق على اشتراك الطبايع المختلفة في لوازم واحد اتفاق في الواحد النوعي دون الشخصي نعم لانا نقول
لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا يكفي في اثباته سواء كان هو نفس الماهية او وصفا لامتناع الاشتراك على الاوصاف

وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معا فلا حاجة الى ان يقال اما لذاته او لغيره وان اراد ان نوع وجوب ٢٦
الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجود احد الفردين لذات وجوب الوجود على معنى ان يكون
نوع وجوب الوجود اقتضى ان يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر
الا لزم تخلف مقتضى الذات عنها او لغير وجوب الوجود بان لا يقتضي طبيعة وجوب الوجود ان يكون خصوصية
ذلك المعين كما ان الطبيعة الانسانية لا يقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود
معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون تشخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود هذا محصل ما ذكره الشيخ
في بعض رسائله ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا جاز ان يكون المقتضي له هو ذات المعين
فلا يلزم كون ذلك المعين معلولا لغيره فجوابه الظاهر ان يقال لا نسلم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل عارضا
من عوارضها فيجوز ان يكون ذوات متخالفة يقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق
لا ما ذكره من ان الوجوب امر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله امرا سلبيا
وان منعه فذلك يكفي في الجواب لان الوجوب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم وجوب ذلك الفرد معللا
بالوجوب ان يكون الفرد ممكنا لجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ان يتمسك بما ذكره
على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة لعدميتها لكنها تحتاج اليها لثبوتها لموصوفاتها
فلا يكون الترديد فاسدا بل هو بحسب الوضع وقوله بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع
الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها ونفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى
علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة لثبوتها لموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه
من انه لو قال قائل السواد لذاته ولعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة
جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلونيته معللة بذات
السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين امور متخالفة الحقائق وان جعل
ذاتيا للسواد فلونية السواد معللة فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوعا محصلا ثابتا له فان تحصيل الجنس
نوعا وجعل الجنس ثابتا للنوع ولا يلزم ان يعقل السواد بدون لون لانه تحصيل السواد بدون انضمام الفصل بذلك

انما يكون اذا احتاج لونية السواد الى علة خارجية فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم
انتفائها فلا يكون السواد لونا في ذاته وذلك صريح اما اذا كانت العلة داخلة فبانتفائها ينتفي ذات السواد
ولا يتصور في حد ذاتها فلا يلزم ان لا يكون السواد لونا او نقول ثبوت الجزء للكل مطلق معلل بما يحصل
الكل وبجميع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل ولا يتصور في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما
يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء ولكن لو سلم فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذاتيات للذات لا يتعلل
فمحمول على انه لا يتعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء للشيء في نفس الامر من غير ان يكون
هناك علة للثبوت او يكون ثبوت شيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب واما
ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلل اصلا اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا وفي
توجيه المسلك الثاني ايضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين
من كل وجه فيرتفع التعدد والاثنينية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه
او مشتركين في امر ومختلفين في آخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز فيلزم تركب الواجب وانت تعلم
ان مجرد الاشتراك في امر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك في العارض والاختلاف
بينهما بالبسيطين فلابد في الزام التركيب من بيان كون الوجود المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان
يريد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما سلف لكنه لا يوافق
مراد القوم وان يعتبر هذا المسلك بانه لزوم التركيب لكن لا نسلم ان هذا النوع من التركيب محال في حق الواجب واعلم
ان الحكماء ذهبوا الى ان المبدأ الاول بل ذكره ليس شأنه كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب صورة الانقسام
الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من
الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب
الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم
والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات واما
كثرته كما هية فباعتبار كثرة السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له تواول فهو

اضافة الى موجودات بعده واذا قيل له تقدم لم فمعناه سبب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سبب العدم
عنه آخرا او يرجع حاصل القديم والثاني الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود
فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام الغزالي رحمه الله ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوى
وان سلم كل واحدة منها على حالها الا انا نعلم مسئلة امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو ضد جحد اعتقاده
لكن لما سلك اصولهم فيتبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده وتبين فساده وان سلم كل واحدة منها على حالها الا انا
نعلم مسئلة امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لما مسئلة نفي الصفات عليها ونبين ما هو الحق فيها بعون الله انه الملهم

الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد ذهب الحكماء الى ان البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا كما هو الواجب تعالى عندهم لا يكون قابلا لشيء ولا فاعلا له وبنوا عليه ذلك امتناع اتصاف
الواجب بصفات حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالا
امكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال
بانه ان اريد ان الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وجه ورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود
المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه
فلا فرق واجيب عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا للمفعول دون القابل اذ لا يتصور
استقلاله واي به من حيث انه قابل في شيء ضرورة المقبول لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه عن تلك
الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو
انسان والموجود من حيث هو موجود اي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار
امر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع اي التابع بقيد الصفة
التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن اي حرارتها علة للتسخين
فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا للمقبول لجهة كالشبهة في انه لا يراد به الاول والعدم

مستلزمة للمقام اذ ليس النزاع في ان النفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا للمقبول او لا يمكن
فاما ان يراد به المعنى الثاني او الثالث فان اريد الثاني اعني التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل
مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا للمقبول وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن
الفاعلية ويقال القابل مقيد بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا للمقبول فيكون المقدمة
المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة بين
القابلية والفاعلية وان اريد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل اولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان
على معنى ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجود المقبول في القابل ولا محذور فيه وانما يلزم المحذور
لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجود المقبول في القابل اذ حينئذ يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما
فيلزم امتناع اجتماعهما على واحد وان اعتبر السلب اولا ثم التعليل على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب
المقبول في القابل والا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المنافاة
بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل موجب في الجملة والمقبول وحده
ليس بموجب اصلا ان اريد به كما هو الظاهر ان المقبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم منه ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح
ترتب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان اريد
ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع فان قلت مرادهم ان المقبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب
والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة من جهة واحدة
سببا للوجوب وغير سبب له ولا تناقض قلنا الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق
لا بالمواطاة فلا يلزم من كون المفهوم من المتناقضين يحمل عليهما مواطاة ان يحملا على تلك الذات
بالمواطاة حتى يلزم صدق قولنا الذات باعتبار قابليته غير موجب وحده وليس المقصود الا ان القبول غير
موجب فليتامل والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد ثم نرجع الى هذا المقام فنقول لهم ان اريد ان
القابل لا يكون فاعلا اصلا فلا دليل على تقدير تمامه لا يساعده وان اريد ان الشيء الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا من جهة واحدة فعلى هذا التقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدا الاول فيه جهات واعتبارات كما عرفته

من قبل

٢٨ من قبل فيجوز ان يكون قابلا للصفات باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت نفي الصفات
الحقيقية حينئذ وهو المقصود من هذه المسألة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون ما
يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول في احد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان
لما مر فلا يكون نسبة الفاعل والمفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع ان يكون الفاعل
لهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا يتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا نسلم ان كل فاعل مع قطع النظر الى الفاعلية
المشتركة بين الفاعلين يمكن ان يكون نسبته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من
كون الفاعل موجبا للمفعول ولا من عدم كونه موجبا لكونه لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا ان يدعى
ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما قدر مشترك يكون نسبة الفاعل
الى المفعول بامكان الوجوب بالنظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك بهذا الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول
والفعل اثران فلا يصدران عن حيثية واحدة من جهة واحدة كما مر ويجاب بانا لا نسلم ان القبول اثر ولو
سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله الفصل التاسع في ابطال
مذهبهم في نفي الصفات ذهب الفلاسفة الى ان المبدا الاول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لا على معنى
ان هناك ذاتا وله صفات وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي الرأي من ظاهر الكلام فانه ظاهر
البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاته كافية في انكشاف الاشياء عليه من غير احتياج فيه الى صفة العلم
الذي يقوم به بخلاف ذاتنا فانه لا يكفي في انكشاف الاشياء وظهورها علينا الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة لنا
لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر صفاته ومرجعه الى نفي الصفات مع حصول
نتائجها وثمراتها وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فالقول بان
المبدا الاول في ذاته علم والحال انه قائم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق
الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم و
الحيوة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فان قد سلبوا عن المبدا الاول ما ذكر القيام بنفسه

ورد وه الى حقيق الاعراض والصفات التي لا قيام لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم بهذا بان //
الاول انه لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة
الى علة لامكانها وتلك العلة لا تخلو من ان يكون ذات المبدا الاول او غيرها وان كان الاول لزم
كون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وقابلا لها وانه محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب
في صفته الى غيره وهو ايضا محال **والجواب** انا نختار ان ذات المبدا الاول علة لها ولا نسلم لزوم كون
الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدا الاول واحدا
من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون
الشي الواحد من جميع الوجوه فاعلا للصفة وقابلا لها وما ذكروا به عليه قد عرفت ضعفه ويمكن ان يجاب ايضا بالقول
ايضا على طريق البحث دون التحقيق عليها غير المبدا الاول مما هو معلول له ولا استحالة في احتياج الواجب
في صفته الى غيره فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن علة غيره واما استغنائه
وعدم احتياجه في صفاته الى شي آخر فلم يدل عليه حجة اصلا فان قلت صفاته صفة كمال ولو احتاج الى
غيره لزم استفادته صفة الكمال منه من غيره قلت ما ذكرته عين الدعوى مع اعادته بعبارة اخرى واما الدليل
عليها نعم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استفادتها الى غيره احتياج الذات في وجوده الى غيره
فلا يكون واجبا ولكن احتياج الذات في وجوده الى شي من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل بهم على امتناع
كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به لو كان صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا
مطلقا اذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج الى غيره ذاته وجوابه ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج
في وجوده اليها وهو فلزومه اليها ممنوع وان اريد في الكمال الذاتي واختاله فلزومه مسلم ولكن لا نسلم استحالة اللازم فان الدليل
ما دل الا على وجود موجود في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما عن حاجته في الكمال الذاتي وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى
صفة قائمة به فلم يقم حجة على امتناعه **قال الامام الغزالي** انهم مسلكين في امتناع كون صفاته زائدة عليه احدهما انه لو كان له الرازي خ
صفة زائدة عليه فاما ان يستغني كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر دون
العكس والاول يستلزم تعدد الواجب وهو محال والثاني لا يكون شيا منهما واجبا وهو خلاف المفروض والثالث ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون

واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط فانها كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود
بسبب وهو ايضا محال وثانيهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته يكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت
معلولة له فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغير عبارة واجاب عن المسلك الاول بوجهين احدهما
على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق محصول الاول هو انكم ابطلتم القسم الاول اعني استغناء كل من الموصوف
والصفة عن الآخر بلزوم التعدد في الواجب وقد بينا انه لم يقم دليل على امتناع تعدده على ان مسئلة امتناع تعدد الواجب
لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفات وبحسب الاجزاء فاثبات نفي الكثرة بحسب الذات والصفة
بامتناع تعدد الواجب دور ومحصول الثاني هو انا نختار ان الذات في قوامه غير محتاج الى الصفة والصفة محتاجة الى الموصوف
قولكم فلا يكون واجب الوجود قلنا ان اردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى
الموصوف يلزم ان لا يكون واجب الوجود فلم لا يجوز ان يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له كذلك صفته قديمة
ولا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده قابل سلمنا ان الصفة لا يكون واجبة الوجود
على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل له فالتخييل لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل
يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا صفات وهو محل لصفاته وليس له محل قابل اجاب عن الثاني بانه ان اريد
بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات علة فاعلية لها وانها مفعولة للذات ثم فان دوامها
علة فاعلية لمعلولها وان اريد ان الصفات محل وان الصفة لقوم به قيام الصفة بالموصوفات ثم ولكن
لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان يكون قديمة قائمة بالذات من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا يكون
واجبة الوجود بالمعنى المراد واما عدم كونها واجبة بالمعنى الآخر فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره فان قيل
ان اراد بقوله في المسلك الاول فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة يكون محتاجة
الى علة خارجة لكون صفتها معلولة لها فعدم لزومها مما ذكره سابقا ظاهر اذ لم يلزم منه الا ان يكون الصفة
معلولة محتاجة الى علة واما ان تلك العلة هي غير ذات حتى يلزم احتياج الذات في صفاتها فلم يلزم قط
عن اللازم احد الامرين اما كون العابد فاعلا او كون الذات محتاجة الى علة خارجة في صفة كما قررناه
فيما سبق وان اراد ان واجب الوجود الذي هو صفة الصفة يكون مرتبطا الى العلة ومحتاجا اليها

نظرا الفساد اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفعوا ذلك الاحتمال
بلزوم المحال الذي هو كون الواجب معلولا قلنا المحل الصحيح هو المعنى الاول ولعل اكتفاءه على احد الامرين
لظهور ليس له الاخر في زعمهم وعلله سمع ان يحمل كلامه في الدليل الثاني عليهما ليطابق عبارته على هذا المعنى ثم
اعلم ان ما ذكره في جوابه الاول عن المسلك الاول من ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة
عن الواجب بحسب الذات والصفة فاسد لانه بهاد وغير موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد تعلم بدليلين
لعلماء الحكماء احدهما مبني على نفي الكثرة والثاني مبني عليه فالقول بانها لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له
على ان الدليل المبني على نفي الكثرة محصله على ما ذكره المحققون هو ان الواجب نفس الماهية فلو كان
مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال
فمبنى التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة
على مسئلة التوحيد الذي يتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور اللهم الا ان يراد بالتركيب في دليل التوحيد مجرد
الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير بناء كذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية
وذكر لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام نقله عنهم واما جوابه التحقيقي فمبناه على ان علة الحاجة
الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين والقدم سواء كان ذاتا او
صفة لا يحتاج الى المؤثر ولا يلتبس عليك بعد تأملك ان الشيء اذا كان محتاجا الى فاعل في وجوده فهو
من حيث هو هو لا يستقل بوجوده واذا نظر الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليه
متساويين والا وان كان احد طرفيه اولى به لذاته فان امتنع الطرف الاخر بسبب تلك الاولوية لوية
الناشئة من ذاته كان هذا الطرف اخر او الى الذات واجبا فيكون ذاته من حيث هي هي مستقل في وجوده
وليس كذلك وان لم يمنع الطرف الاخر جاز وقوعه نظرا الى ذاته بسبب ضعف فيتوقف اولوية الطرف الاول
على انتفاء سبب الطرف الاخر لان اولوية احدهما منافية لاولوية الاخر سواء كان تعدد سببا او تحدد فلا
يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الاخر والمفروض خلافه واذا
كان طرفاه متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا في رجحان احد طرفيه على الاخر فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح احد المتساويين على الاخر

ايا

الى امر خارج عن ذاته فان قلت اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى امر يرجح احد المتساويين
على الاخر ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا او محلا قابلا قلت احتياج
احد المتساويين في الوقوع الى الفاعل لتوقعه ضروري حاصل في اولوية العقول غاية ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الفاعل ذاته والامر الخارج هو الفاعل او جزءه شرطا في تأثيرها ذاته في وجوده فمن قال بان مرتبة الوجود مقدم
على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجاب نفسه او لغيره لم يجوز ان يكون ذاته فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم
الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جوز ان يكون الذات من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزم ان يجوز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت
ح كون الواجب هو فاعلا لوجودات الكل فليتامل واما جوابه عن المسلك الثاني فمحصوله راجع الى جوابه التحقيقي
عن المسلك الاول من كون الصفة القديمة مستغنية عن الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا
ثبتتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة في الذات كان هناك تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون المبدأ الاول
جسما واجاب بان قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له
الاول موجود وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا
لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما هو لكون الجسم حادثا هذا
ولا يخفى عليك بعد تأملك ان الوجود اذا لم يكن عارضا للماهية كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه
وصمة الاحتياج ونقص الامكان واما اذا كان الوجود زائدا على الماهية من فاعل كما الذات اليه
المتكلمون في حق الواجب او غيره كما في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج الى شيء اصلا كالوجود الغير العارض
للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب اما الذات او غيرها فلا يتصور قيام صفة
بذات من غير ان يكون ذلك القيام معللا بشيء من ذات او غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في
وجودها الى فاعل كما عرفته من قبل ثم ان الحكماء اذ ذهبوا الى ان المبدأ الاول جلت عظمته لا يجوز ان يكون له
صفات موجودة زائدة على ذاته قائمة به مع انهم يقولون انه مبدأ اول وموجود وواحد وقديم وباق
وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحي زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة
شيء اليه او اضافة الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة فانه اذا قيل انه مبدأ فهو اشارة الى ان وجود

جزء منه وهو سلبي فهو اضافة الى معلولاته واذا قيل له انه اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود
فمعناه انه وجود مختص وليس له عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل واجب الوجود
فمعناه انه موجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود
بريء عن المادة بذاته لا بصورة منتزعة فان الشيء اذا ادرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا اي تعقلا او ادراكا
واذا ادرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة
ولواحقها له ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي
ماهيته المجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء ان يكون هو هو او اخر بل شيء مطلق اعم من هو هو او غيره فالاول لان
له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة فهو معقول في هذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية
المجردة التي لشيء هو ذاته معقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تامل قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا
معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ذكر الشيء اخر وهو فعد يتبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة
واذا قيل قادر فمعناه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا بد وان
يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد يفعل لا
يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له
فهو كاين وما ليس مريدا له فغير كاين والذي هو مريد له لو لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريده لو اراده لكان و
اذا قيل مريد فمعناه انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها له فيكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة
ايضا راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الالات البدنية كاليد والرجل ونحوهما ونفتقر
في ذلك التحريك الى قوة يكون مبدا له وهذه القوة هي المسماة بالقدرة فينا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى
شيء مما ذكر بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى امر زائد على ذاته كما هو في حقنا
ولذكر امثلة فيما يناسبه لا من كل وجه وهو انا نتصور وجها يميل اليه فيتبعه حركة بعض الاعضاء ونتصور
امرا يتبعه تغير وجه كر ونتصور امرا يثير منكر الشهوة والشوق وليس ما ذكرنا الا التصور من غير
استعمال الة واذا قيل حي لم يرد به الا انه عالم يفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال

هو الفعال الدراك بالامرين المعتبرين في الحيوة هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله والاخر هو
امكنك — كونه عالما وهو ايضا غير زايد عليه كما علمت فلا يكون حيوته زايدا على ذاته ايضا اذا عرفت وتاملت فيما ذكرنا
انه يرجع ساير ما يطلق عليه تعالى الى نفس الذات او الاضافة او السلب فانظر الى الكلام بتفصيله قال الامام الغزالي

من قال منهم بان الاول تعالى يعلم غيره كما يعلم ذاته كالشيخ ابي علي وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك
ان علمه بذاته غير علمه بغيره واذ لا يستحيل في الوهم ان يعقد علمه بذاته تعالى مع انتفاء علمه بغيره فلو كان احدهما عين الاخر
لم يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون الاخر كما لا يمكن وجود ذاته دون وجود ذاته فعلم اذن ان علمه بذاته
وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة
علوا كبيرا — واما من قال منهم بان المبدا الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا فهو مع التزامه هو
الشناعة التي استنكف متاخروهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى اذ لا شك في ان العلم
شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه وغيره و
الاول لا يعرف نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهايم مع شعورها بنفسها
يعرف امورا اخر سواها لم يتخلصوا ايضا من الكثرة لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاء الكثرة وان
الاف ن ٤ — قالوا يكون عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق ح بينهم وبين قايل بان علم بذاته عين وهو حاقة اذ
يعقل وجود ذاته في حالة وهو فيها غافل عن ذاته ثم يزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته
غير ذاته لا محالة والقول بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرء عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف
الاول لا يعتد به لان الغيرية لا يعرف بالطريان والمقابلة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرء على الشيء
اذا قارن الشيء لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيره فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته
عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات طريان الشعور ولما كان هو الذات بعينه لما تصور هذا
التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتوهم لو عرف حقيقتهما
ثم امكن توهم انتفاء احدهما مع ثبوت الاخر وهو وهم فانه يجوز ان يكون لشيء واحد لوازم مختلفة غير متناهية
صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا يصادق

ما صدق عليه ... ما صدق

تلك اللوازم فتوهم ان كل منها غير ما صدق عليه الاخر فيمكن ح ان يتوهم ثبوت ما صدق عليه احدها مع انتفاء
عليه الاخر مع ان ما صدق عليه شي واحد هو نفس الامر والحق ان من قال منهم بانه تع يعلم ذاته بذاته لا بصورة زايدة
على ذاته ويعلم غيره لانه حصل له وحاضر عنده من غير اخذ صورة منه فلا يلزم كثرة في المبدء الاول باعتبار العلم
بذاته والعلم بغيره واما الشيخ ابو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى ان علمه بذاته حضوري وعلمه بما عداه حصولي بصور
الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تع بغيره ويلزم ايضا القول بكون الشي قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى امر
واحد والقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة وبانه تع لا يوجد شيئا مباينا بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى ذلك
ما يقال انه اشد من مذاهب الحكماء وقد ماؤهم القايلون بنفي العلم عنه تع وافلاطون القايل بقيام
الصور المعقولة بذواتها والمشاؤن القايلون باتحاد العاقل بالمعقول فانهم ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني واما الذين تع لا يعلم غيره من فحول المتطلبين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام
الغزالي الا انه لا يلزمه تفصيل معلولاته عليه تع الا انهم يلزمهم الكثرة فيه تع لان علم الشي بنفسه علم حضوري
عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زايدة وليس تعقل الانسان غير وجود ذاته اصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله
بامور اخر فيظن انه غافل عن نفسه وليس بغافل اما قوله فان الوهم يتبع تقدير الذات ثم طريان الشعور
فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه **الفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات**
قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل قالوا المبدء لا يجوز ان يتركب بحسب العقل
من جنس وفصل واذا لم يكن له جنس لا فصل له لم يكن حد اذ الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من
انه مشارك للممكنات في كونه موجودا وللعقول في المبدئية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته
للممكنات انما هو في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته تع لازم له اذ المبدئية اضافة لازمة بالقياس الى معلولاته
خارجة عن ذاته واما الوجود الخاص الوجوبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجود الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينهما
الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم لها واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تع ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في
موضوع وليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية الشي العلم بوجوده
وليس كذلك بل المراد ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب

٤٧

الواجب وليس له عندهم ماهية يعرض لها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الوجوبي فلا يكون معنى الجوهر مشتركا
بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم يكن مخالفا للاصول الاسلامية الا انه لم يتم دليلهم على ما ادعوه لما يعرض
له الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله فاقتفينا اثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الاول المسلك
العام الذي يدل على نفي التركيب عنه تع مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج او من اجزاء متمايزة في الذهن و
هو انه لو تركب الواجب من اجزاء متمايزة في الذهن او في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزءه
بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشي وان ذلك الشي لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر
عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل ممكن يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج
الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوابه ان يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء التحليلية لها
ان العقل ينتزع من نفس الذوات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات المقتضية
مفهومات متعددة يتعلقها بعضها عاما جنسا وخصها خاصا فصلا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذهن بحسب
انفسها ووجوداتها ايضا الا انها صور شي واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط
بحيث يحصل منه بوجوده ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان اريد باحتياجه الى الغير في ذاته
ووجوده هذا القدر فلا نم انه ينافي الوجوب ويستلزم الامكان وان اريد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان
قيل الادلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو بعينه الماهية الخارجية فيكون ماهيته
على تقدير تركيبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من امرين محتاجة الى كل واحد منهما
فيعود المحذور قلنا تلك الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ماهية ويتحد وجودا او تختلف
فيهما ماهية والوجود وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد
في محال متعددة وان قام بالمجموع من حيث هو لزم وجود الكل بدون اجزائه وكلاهما محال لان
لا يقال لا نم انه ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا في الاجزاء
فيتعدد الوجود في جميع الكل فيلزم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حمل احدهما على الاخر بهو هو لان الاشياء
المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينها



والوجوه

وانبساطا ممكن فالماهية الواحدة يكون متصلة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجي
لا تركيب فيه اصلا فمن انه البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار امر اخر معها وباعتبار الوجود الذهني
يكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذي جزءها كما يحتاج الى المحل والفاعل المفيض لوجودها في
ذلك المحل لانه يستلزم الامكان ومنافية للوجوب الذاتي والحاصل ان الامر البسيط الذاتي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج
لا في ذاته ولا في وجوده في العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في الوجود الذهني — اذا وجد
دون الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا
يكون الماهية مطلقا لا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نم
استحالته ويستلزمه الامكان الى ان واجب الوجود لا يشاركه شيء من الاشياء في ماهيته لان كل ما
ماهيته ما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب الغير في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تع — عن ذلك علوا كبيرا
وردها المركبة شاركها الغير فيه ذاتي لم يحتج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل وجوابه
ان ما ذكره مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل
لوجوبه يتميز كل منهما عن الاخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا ان ما ذكروا من الادلة على الوحدانية غير تام
على ما يبنى عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عنده قطعا لان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما
ذكروا ثم لا نم ان عدم مشاركة لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون جنس منحصرا
في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من
غير لزوم ما ذكره من امكان الواجب ذلك لا ينافي برهان التوحيد وهذا موضع تامل وهو ان الماهية
الجنسية اذا اقتضى وجوب الوجود فعلا يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه اولا فليتامل وايضا ما ذكر من
الدليل على تعدد تمامه انما يدل على انه مركب من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين — لا يكون منه
وبين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا من امرين متساويين وبين غير تام كما علم في موضعه
وقد يجاب بان قولكم كل ماهية ما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد كل ماهية بسيطة
ما سواه فمم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشاركه شيء في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المط

٤٦

وان كان المراد الماهية اعم من ان يكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون للواجب جنس يندرج
تحته نوعان الواجب ممكن اخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا يقتضي امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم اليها
فصل الواجب صار واجبا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كان طبيعية او جنسية
اذا التفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما اولا الاول الواجب والثاني اما
ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما اولا والاول الممتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا — والطبيعة اما
الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء تاما والا فعند انفرادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج
ان يوجد هذا الاقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا والا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي — رحمه الله
عنهم بيان هذا المط ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه من ان كل مركب فاذا كان كل جزء منه ليس هو ذات الاخر ولا ذات المجتمع فاما
ما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجوده منفردا لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود
او يصح ذلك لبعضها لكن لا يصح للمجتمع ولا للباقي الاجزاء وجود دونه فالكل يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الاخر فليس واجب
الوجود بل الواجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقته للجملة في الوجود ولا للجملة مفارقته
الاجزاء فلوجود كل بالاجزاء فليس شيء منها بواجب الوجود فيكون كل منها ممكنا ثم اعترض عليه بان حاصله ان
البرهان انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون الموجود مركبا من جزئين كل
واحد منهما لا يحتاج الى شيء اصلا ويكون المجموع منهما محتاجا الى كل جزء منهما في تقومه من غير احتياج الى فاعل لوجوده فان احتاج
فان اريد بواجب الوجود ذلك فلا يكون المجموع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما
لا يحتاج الى شيء اصلا سواء كان جزءا مقوما او غيره فمسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان انما دل على ان منقطع
للسلسلة لا يكون محتاجا الى فاعل ولا يلزم منه عدم كونه واجبا بالمعنى الاخر ورده الرازي بانه اما ان يكون شيء
من الجزئين مفتقرا الى الاخر اولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان
كذلك لا يكون لشيء واحد وصورة حقيقية ضرورة ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا يتركب منها ماهية لها وحدة
حقيقية فاجزاء الواجب اجزاء له هوية وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الاخر وكل ما هو معلول منها
كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الاول فان قلت لم لا يجوز ان لا يكون شيء

واه

الجزئين مفتقر الى الاخر ويكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر
في تركيب ماهية الحقيقية الواحدة قلت ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن الاخر في وجوده او تشخصه
كان المركب منهما واحدا باعتبار بالحال انسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء
احتياج من احد جانبيه كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منهما واجبا والا لم يكن الواجب الخ اي لم يكن واجب
مركبا منهما وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون ما بينهما او بين معلولها او بين معلولين بها لا كيف
بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر كما بين الصورة والهيولى وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر
ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك ولا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر فيقال
على تقدير التلازم بينهما اما كون احد الجزئين معلولا للاخر وكونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون
المجتمع منهما واجبا ورد بان دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن
الاخر ومن اين يلزم ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة ثالثة مقتضية التعلق بينهما ولم لا يجوز
ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب الماهية من غير توقف لاحدهما على الاخر ولا لامر ثالث خارج عنهما ثم قال الا
في الجوهرية والوجود المبداية وان لم يكن جنسا لنوع لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب يتميز عندهم عن
كما ان سائر العقول المجردة الذوات من اللوازم بل من حقيقة جنسية مشتركة وهو الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول
لا يمكن ان لا يبانيها النوع اخر لامتناع الاشتية بدون التمايز فلا بد اذن فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التر
كيب قال الامام والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتركت في العقلية
وافترقت بعقول سوى ذلك وكذلك الاول لنوع يشارك جميعها في العقلية فلم فيه بين تقضا القاعدتو المصير
الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ولا يخفى عليك ان العقلية ما بها التجرد عن المادة
وهي معنى سلبي لازم لذات الاول ونوع خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الاول
ولا لذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب واما الجوهرية وان يقال ببعضهم
لكونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدأ الاول جوهرا فلا يلزم شركته بخلاف العقول فانه عندهم مركب من ا
لجنس والفصل وبعضهم ذهبوا الى ان الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها

بعض بذواتها المتخالفة لا بالفصول **الفصل الحادي عشر في تجردهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول** ٤٤
عين ماهيته وهذه الدعوى ايضا لا يخالف اصول الاسلام وقد امال اليه بعض المحققين من المتأخرين
المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان
قائما بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر
الى الغير ممكن فكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها لا جائز ان يكون غيرها والا لزم
افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائز ان يكون نفسها فالماهية وان جاز ان
يكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها اذ المؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه وان
يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبية علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما
نفس الوجود المفروض وغيره فان كان نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه هو محال وان كان غيره عاد الكلام عليه
وكان للشيء وجودات لا نهاية لها وهو ايضا محال ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه لان الماهية الحقيقية
لجميع الوجودات المتسلسلة لا بد وان يتقدمها الوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا بل خارجا
عنه بوجود احدها ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته
عليها ليس الا في الاذهان فقط وهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيرها
حتى يلزم منه المحذور ورد هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لكن للماهية هوية اتصاف به بحسب نفس الامر
فهو وان لم يحتج الى علة موجدة لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار
الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية في اتصافها بالوجود الى امر خارج عن ذاته او عينها فيلزم
تقدمها على وجودها بالوجود لا يقال ذات الواجب تقتضي لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن
هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن
هناك طرفان متساويان لم يكن حاجة الى العلة وهذا لان الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هناك اقتضاء وتأثيرا لانا نقول الاتصاف ليس مما يتصور ان يستغني
بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا نظرا الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة مقوم من حيث هو هو
بالكلية ه

الیه ه

الواجبة ه

الاه

لايكون جائز الحصول فلابد في ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما ذاته او غيرها فيلزم احد المحذورين قطعا
وثانيهما ما ذكره الامام الرازي وهو انا لا نسلم ان علة الوجود يجب ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة
لا شك في تقدمها على المعلول واما ان هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي علة لوجودها فيتقدم
عليه ذاتا لا وجودا او لا يرى ان ماهيات الممكنات علل قابلة لوجوداتها مع انه لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود قبل وجوده — لا وجوده
واذا كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون الحال في العلة الفاعلية كذلك فان قيل اذا جوزتم ان يؤثر ماهية — ايضاه
قبل الوجود في الوجود نفسها فلم لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود ما في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال
بوجود الاثار على وجود المؤثر قلنا ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا
لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لنفسه ورد هذا الجواب ايضا بان الفاعل للوجود لا بد ان يلاحظ العقل له
وجودا اولا حتى يمكن ان يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا
يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي
مقتضية لوجودها واما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى
يمكنه ان يلاحظ استفادة الوجود وذلك لان استفادة الوجود الحاصل تحصيل الحاصل فلا يجوز ان يتقوم قابل الوجود ومتقدمه
عليه بالوجود ضرورة ثم قال الرازي معترضا على الشيخ انه جوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فاما — الامام ره
اذا كانت مؤثرة لصفة من صفاتها نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا
لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم الاثر على
لا يجب ان يكون بالوجود وجوابه ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي هي يكون سببا لصفة من صفاته بل قال
يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على ان الماهية من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود
لا يكون سببا لوجودها وان لا تتقدم على الوجود بالوجود ويجوز ان يكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من تسميته لها
محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي يمكن ان يكون علة لصفة معلولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فمعلول لانكونها — مما

٤٥ سونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وذهنا متصفة لصفة او علة للاتصاف بصفة بحيث لا يكون
لوجودها بوجهيها مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقول لانه قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في
اتصافها بها وتمثيله ذلك بسبب لزوم الماهيات كزوجية للاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها — فان الاربعة
بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا وثانيا ان ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله ومحصله كون
الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه ازلي الازلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر
عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية فلا نسلم ذلك وان عنوا غيره فلا نسلم انه لا اثبات الله فيه اذ الدليل لم يدل الا
قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال فان قيل فيكون الماهية سببا للوجود
الذي هو بعده قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان
عنوا به وجها اخر وهو كونه لا يستغني عنه فلا يمكن كذلك ثم لا اثبات لله فيه انما الاثبات الله في قطع العلل فاذا انقطع فقد
اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف اثبات الله فلا بد من برهان على اثبات الله وانت قد عرفت مما احتاج في
انما يتعقل لكل وصف مغاير في نفسه مع قطع النظر عن غيره الا استقلال العلل وكل ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر — ان ص
اليه على السوية فيحتاج الى فاعل لحصوله ضرورة سواء كان قديما او حادثا فان قلت الوجود امر اعتباري لا تحقق له في
الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرا الى ذاته فيحتاج الى فاعل فان قلت هب وان لم يحتج
في وجوده الى فاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغني عما يحصله لا معنى ان يجعل
موجودا بل معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود فان قلت اذا اتصف بالوجود بعد ان لم يكن متصفة احتاج في ذلك
الى فاعل يجعلها متصفة به واما اذا لم تزل متصفة به فلا نسلم الاحتياج الى فاعل قلت نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف
الشيء بالشيء اذا لم يكن موجودا او حادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة اما الذات او
غيره وصفه بعد ... وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجوده زائدا
عليها قلنا انا لا ندعي ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل ثبوته ينظر ثان بعد اثبات منقطع
التسلسل بان يقال لا بد ان يكون وجوده كذلك لقطع عين ماهيته والا احتاج الى علة علة موجبة للاتصاف هي
الذات فيتقدم على وجودها بالوجود وعينها فلا يكون منقطعا للتسلسل وقوله الماهية في الاشياء الحادثة

الحادثة لا يكون سببا للوجود فكيف في التقديم ان عنوا بالسببية على ما قلنا الاشياء الحادثة تستند وجودها الى مبدء قديم خلافا
للمبدء الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والا لم يكن مبدءا اول فتعين استناده الى ذاته على تقدير
استناده على انهم لا يجزمون باستناده الى ذاته حتى يقال انهم يوردون ذلك على سبيل التردد والاحتمال
لا بطاله ثم قال الامام رحمه الله الزاما لهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا يعقل عدما مرسلا الا با
لاضافة الى وجود يقدر عدمه فلا يعقل وجودا مرسلا الا بالنسبة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة
بتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى لا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة الموجود ثم يعقل الوجود والدليل انه لو كان فان انتفى الحقيقة ص
هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلول وجود لا حقيقة له تشاركه الاول في كونه لا حقيقة له ويباينه في انه علة
الاول لا علة له ومعلوله سبب الا انه غير معقول في نفسه فبان يلحق له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يفقد فالا يعقل في نفسه
له علة لا يخرج عن كونه معقولا وفيه بحث لانه ما لا يعقل الا مضافا الى شيء اخر هو الوجود المطلق وخصصه للعلماء منه
الوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياه بحيث لا يلاحظ معه شيء اخر ولو بطريق الاجمال ممتنعة واما الوجود الخاص الواجبي ولو لوجه صح
الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفة بالحقيقة عندهم لسائر الوجودات الخاصة ومعروضة للوجود المطلق فلا
انه لا يعقل الا مضافا الى شيء اخر هو حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة فكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية
مع كونه غير معلوم بكنهه بل بعوارض اضافية او سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارض غير معقول الا بالاضافة الى
شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية
وحقيقة لكنه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي امرا موجودا مطلقا سواء كان وجودا خاصا
موجودا بنفسه كما في الواجب او ماهية معروضة للوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبي
موجودا بنفسه غير مخالف للماهية كون الوجود الخاص الممكن كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما
في الاحكام ولكونه مخالفا بذاته المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاته المخصوصة لا بالعوارض كما في
العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة له اصلا او انه لا يتصور تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده
الخاص موجود بنفسه هو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات سائر الممكنات فانها لا توجد
في الخارج بل تمنع الوجود في الخارج وتابعة للماهية عارضة لها كما سبق الامر وقوله والدليل عليه انه لو كان معقولا لجاز ه

٤٦ لجاز ان يكون في المعلولات ايضا وجود لا حقيقة له قلنا لا يجوز ان يكون عدم كونه في المعلول لان الوجود الغير المضاف الى
الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لكونه غير معقول وبعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام
اخترع في اثبات واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا اخر تقريره ان الواجب لذاته لو
انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية اذ كان لها ماهية كلية لامكن وجود جزئي اخر لو تعقلنا
وراء ما وقع من الجزئي اذ لو كان لكان اما ان يمتنع لذاته او يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئي
الواقع المشارك له في ذاته ممتنعا ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف ولا سبيل الى
الوجوب ايضا والا لوقع الجزئي الذي فرضنا وراء ما وقع واذ كان كذلك ما لم يقع من جزئياتها ممكنة لنفس الماهية
فما وقع يجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار ماهية معينة ممكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك في استحالته فيما
كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث تفصله العقل الى امرين فهو الوجود البحت الذي لا يتعدد بوجه
اصلا وهذا المسلك ايضا مردود فان لقائل ان يقول لا نسلم ان الواجب لو انقسم في الذهن الى وجود وماهية
لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه في العقل الى وجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل التعدد بوجه اصلا
متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات ثم ايضا فان الذي ابطل به ان يكون
له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان يكون ماهيته في الوجود لا غير لان الوجود ايضا كلي فله جزئيات منها ص
سوى ما وقع لامكن ما لم يقع فكان الواجب لو وقع ممكنا هي ايضا لمشاركته للباقي في الماهية وذلك محال ورد هذا
الاخير بان الوجود الواجبي لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف المعروض للوجود في الذهن اما
الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عوارض بها توجب التكثير والوجود الواجبي وجود هو غير مخالط
بشيء اصلا فلا ينضم اليه مميز يقتضي تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية
فهو ليس مما يقبل العروض لانه هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات الا ما عرض
المحصورة فيها وما من مقولة منها الا وتحتها جزئيات اذ علم ذلك بالاستقراء وفيه نظر لان ان اراد ان كل ما
هو يفصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب عدم زيادة الوجود على
الماهية لجواز ان لا يفصل الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه لا يفصله الذهن الى ماهية شخصية ووجود

لا يكون لتلك المعقولات الشخصية ماهية كلية يكون هو صادرة بذاتها عاعداها وما نقله من وقوع الشركة فيها من غير
اعتبار تعين زايد على ماهية كافراد المتخصص ان اراد ان كل ما ينفصل الوهن لا وجود ومعروضه فهو غير مانع من الشركة فيه
فانه واحد تحت مقولة من المقولات غير مسلم ما ذكر من وجود الحصر فيها فليس بتام على ما عرفت في موضعه ايضا الحصر
انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كان الماهية ممكنة حتى
يلزم اندراجها في شيء من تلك المعقولات الفصل الثاني في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم
والذي عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان الاول ان كل جسم منقسم بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة
والقسمة الى هيولى وصورة والواجب الوجود لا ينقسم بالبعض ولا بالكم فلا شيء من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا
لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المط اما ان كل جسم منقسم بالقسمة الى اجزاء متشابهة فظاهر واما انه منقسم بالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فلما سبق اسند لا لهم على قدم العالم وان واجب الوجود لا ينقسم بالبعض ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالبعض
او بالكم انما يجب ما هو جزء له والجزء غير الكل فالشيء المنقسم بما هو غيره لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوده بالغير
وجوابه اما انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو اول البحث في
نفس الامر كما هو عند المتكلمين غير مركب لا من الهيولى والصور ولا من الاجزاء التي لا تتجزى كما قال بعضهم افلاطون و الاتباع
بالكم الى اجزاء مقدارية متساوية لا بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه او من اجزاء
مقدارية بل بالقوة فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذه الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وايضا لا نم
ان الشيء المنقسم ذا كان واجبا لجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزائه واجبة فانها
اذا كانت واجبة اجزائه وكان وجوده لا يتوقف الا على اجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون
واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فيكون
الذات في نفسها وفي تقدير ما محتاجة الى غيرها فيكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف وهي بدون
الغير الذي هو جزء غير متحصلة في نفسها فكيف يكون كافية في وجودها وبان احد الجزئين ان لم يقم بالاخر لم يكن
المركب منهما واحدا حقيقيا بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان احد
جزئيه اعني القائم بالاخر ممكنا لاحتياجه الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو

٤٧ هو الجزء الاخر فقط وقد يناقش في المقدمة القائلة بان احد الجزئين ان لم يقم بالاخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقيا
وبمنع ضروريته وبان الجزء وان كان يلزم التعلق وان فان كلا منهما واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين
بطلانه او بعضهما فهو الواجب والثاني معلول له يرد عليه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكره من
الدليل فلا يندفع الالزام عنهم بهذا الوجه الوجه الثاني ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم اخر
من نوعه باعتبار ماهيته اذ من الاجسام ما ليس نوعه متعدد الاشخاص كاجزاء الافلاك فان حقيقة كل
منها مخالفة لحقيقة الاخر لكن الامتداد الجسماني الذي هي اجزاء الاجسام متشاركة في الطبيعة النوعية لان الامتداد
الجسماني يوجد شيء اخر من نوعه فهو معلول لان كون الجزء معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا شيء من المعلول بواجب الوجود
وجوابه انا لا نم ان للامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني
يكون جنسا او عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم لم يذكروا البيان كونه طبيعة نوعية شيئا يعتد به وما ذكره الشيخ
من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك
لا جل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية وهي امور تلحق الجسمية ٤٨
من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد تضاف هذه الطبيعة في
الخارج الى الطبيعة الجسمية المذكورة عند التحقيق اذ ليس شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا
او جسما تعليميا بخلاف المقدار الذي هو نفسه ليس مقدارية الجسمية التي عليها الجسمية مع كل شيء بفرض متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فليس متقدرا الا فقط
بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا وسطحا او جسما تعليميا وكل ما كان اختلافه بالحاد
بل بدون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لانا لا نم ان الجسمية مع كل شيء بفرض متقرر هو جسمية فقط لم لا يجوز
ان يكون الطبيعة امرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها فصول متقومة لها او بعد تنوعها
بما ينضم اليها امور خارجة عنها لما ذكره من الاختلاف بالامور الخارجة ولكن انحصار الاختلاف فيها مم وايضا لم لا
يجوز ان يكون طبايع مختلفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض اخر بذواتها لا بالفصول
والاختلاف بالحاد ثابت ما يكون تابعا للاختلاف حقائقها فان قلت هب انه لم يتم ما ذكر من الدليل على

لان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولا [illegible] ولا يكون [illegible] ولعل جسم معلول

انتفاء الجسمية نعم عنه نعم غير تام لكن البرهان افاد على كون الواجب مطلقا علة لسلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا
يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له ومع وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار
لا يسخن اي شيء اتفق بل ما يكون ملاقيا لها جزئيا او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء
بل ما كان ملاقيا لجرمها وهذه المقدمة اعني تاثير الجسم وما يحل فيه في القابل له وضع بالنسبة اليه بديهية وما ذكر
من الامثلة الجزئية انما للتنبيه عليها باستقراء الاجسام واحوال العالم تاثيرا تاما او للعلو قبل وجود ما لا وضع له
بالنسبة الى جسم وعرض فاعلا فيها او ما لا وجود له ولا وضع له عنه فلا يكون الواجب جسما لان الواجب لا بد وان يكون علة مستقلة لمعلول
اول من سلسلة الممكنات حتى ينتهي الى نفس ما هو من البرهان قلت لا نم ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له
وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تاثيرها تجربة ناقصة
غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية الفصل الثالث عشر في تجرده من القوى بان الاول
تعلم ذاته بنوع كلي ولهم فيه مسالك الاول انه مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك
يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه
مجرد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من انه ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته
منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة
في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان
تعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه
اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها
من الامور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح تعقله مع غيره
في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر لان الشيء اذا كان
معقولا مع غيره كان حالين في القوة العاقلة فيكون للمقارنة التي هي مقارنة احد الحالين للاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره

لغيره

48

لغيره فانه اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على
المقارنة في العقل اذ هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة
وهي متقدمة على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على
المقارنة في العقل فلو توقف عليها يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج
وهو قائم بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهي حرا لا يكون الا بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل اذ ذلك لا يمتنع
اذ كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع
الثاني منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة المعقول الاخر مقارنة الحال للمحل فثبت ان كل ما يصح
ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله وكل ما كان
كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير للموجود المجرد القائم بذاته
لذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره واذا صح ان يكون عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل
لان التغير والحدوث من توابع المادة كما عرفت وجوابه انا لا نم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وما ذكره
لبيان ذلك انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواحقها وهي منتفية عن المجرد فنفي المحل ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
للتعقل مانع اخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا لكن لا نم ان
كل ما يجوز ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه فغير تام لان انتفاء
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز
ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة فان ماهية المجرد وان كانت متحققة في الذهن والخارج الا ان الوجود
الذهني والخارجي متخالفان فيجوز ان يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة اذا كان
المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانتفاء شرطها فان قلت لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة
لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ايضا والوجود العقلي اخص من
مطلق المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط الاعم بالشيء يستلزم اشتراط الاخص به فيكون الوجود
العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة مشروطا بنفسه اذا لم يكن وجود المجرد في العقل شرطا لصحة المقارنة بينه و

بين

الغير جاز المقارنة اذا كان المجرد موجودا في الخارج قلت ليس المراد بكون الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة ان
يكون الوجود العقلي شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد سواء كانت مقارنته مع العاقل او المعقول حتى يرد ما ذكر
بل المراد ان المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول الاخر الذي امتنع معه في العقل مشروطة بوجود المجرد في العقل ولا يلزم
من اشتراط المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول المذكور بوجود المجرد في العقل اشتراط المقارنة بين المجرد والعاقل بذلك حتى
يلزم اشتراط الشيء بنفسه ايضا لو صح ما ذكر لامكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا تعقلنا ماهية
الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فيكون الموجود بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا جائز ان يكون وجوده العقلي الذاتي
شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فيصح الحصول في الموضوع للماهية مطلقا فيصح على
الخارجية الجوهرية ان ينطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق ان الوجود
على قسمين قسم يترتب عليه الاثار ويظهر منه الاحكام وهذا الوجود يسمى خارجيا او عينيا او اصيلا وقسم لا يترتب عليه ما ذكر
من الاثار والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وهما متمايزان بالحقيقة والموجود الظلي لكونه لا يحصل
الاثر المذكور يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال للمحل لا انه نفس تلك المقارنة او نوع منه بحيث [illegible]
النوع في الجنس المقارنة لازم خارجي فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراطه بنفسه فان العرض المختص كالمشروط
بالاخص دونه ولو سلم انه يجوز ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من ذلك توقف
المقارنة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني حتى يحصل الدور لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمعلول ولا
متوقفة عليه مع انها لا تنفك عنه اصلا والشيخ بعد ما اورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز ان يكون مقارنة المجرد
للمعقول ان كان لازما للماهية المجردة مطلقا سواء كانت في الذهن او في الخارج سقط الشك بالكلية اذ يكفي في مقارنة المجرد
للمعقول اذا كان المجرد في الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل استعداد المقارنة عند حصوله في
القوة العاقلة يجوز اما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدها والاولان باطلان لوجوب تقدم (او قبلها)
استعداد الشيء حصوله فان الممتنع ان يحصل صفة الشيء ويكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول
صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو ان يكون الاستعداد مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في
العقل حاصلا قبل المقارنة معقول والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية بعيد الا استعداد

وفيه

وفيه نظر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة عن اللواحق مطلقا
فانه لا شك في كونها ملحوقة بالوجود الذهني فيجوز ان يكون ذلك شرطا للاستعداد عند كونها في الخارج هذا هو
الحجة اعني المسلك الاول والثاني كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحته ينتج ان الواجب لو انه يعقل الا
شيئا لحصول صورها فيه وهذه نتيجة له باطلة عند جمهور الفلاسفة مما هو نتيجة هذه الحجة المنقولة وتنفق صحتها
وما يريدون اثباته فهي غير منتجة له الا ان كلام الشيخ في كتاب الاشارات يدل على ان علمه تعالى بالاشياء لحصول صورها
فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها لا يصلح [illegible] الفلاسفة الا له وقد يجاب عن هذا المسلك بوجوه اخر غير ما ذكرناه كمنع حجة التعقل
بصحة المقارنة وغير ذلك الا ان استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار
المسلك الثاني انه تعالى مجرد قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له غير غائبة
عنه وكل ما كان ذاته المجردة قائمة بذاته حاضرة له لا بد وان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة
عما للمجرد القائم بذاته فثبت انه تعالى لا بد وان يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما
بغيره من المعلولات وقد تقرر بوجه اخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره
ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم بالاضافة الى الاخر يستلزم العلم بكل واحد من المضافين
ثم اذا علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عداه واجب الوجود فانه مستند اليه وينتهي سلسلة علله
بالاخرة اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نسلم ان كل
مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور نسبة لا يتحقق الا بين المتغايرين
ولا تغاير بين الشيء ونفسه فلا اضافة ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد لها
باعتبار صلاحيتها المعلولية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير
يكفينا وقد يقال ان التغاير الاعتباري في تحقق النسبة يجب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالما بذاته
في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط او نقضه هو الاول فليتامل وثانيها انا لا نسلم ان كل ما كان ذاته المجردة
القائمة بذاته حاضرة له لا بد وان يعقل ذاته قوله لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر القائم
بنفسه قلنا لم لا يجوز ان التعقل عبارة عن حالة نسبية يحصل في حق بعض المجردات دون بعض وثالثها

وثانيا لانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة توجب العلم بالمعلول كما
هو الملخص من التقرير الاول فلا دليل عليه يعتد به وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدا وعلة للمعلول يوجب العلم
بالمعلول فعلى ذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبدا للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة
على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا له وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول يستلزم العلم بالمعلول
وان لم يكن موجبا له كما هو الظاهر من التقرير الثاني فللخصم ان يمنع كون المبدا عالما بذاته من حيث هو علة للمعلول فان
المبدئية والعلية امران اضافيان لا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد من تعقله لذلك الامر الاضافي
حتى يلزم ان يكون عاقلا للغير من المعلولات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلول المخصوص كان العلم الحقيقي بها موجبا للعلم بالمعلول وهو ضروري لا وجه لمنعه ولا يثبت ان المعنى
بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لو سلم كون المبدئية معقولة له تع لان كون
الباري تع مبدا لغيره حاضر لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه وصفا له تع ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدا لغيره
علمه بغيره وهو المط قلت المعلوم لنا هو ان العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي واما ان صورتها
مستلزمة لصورته فليس بمعلوم لنا لا بالضرورة ولا بالنظر والاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام لا يلزم من
استلزام عين احدهما عين الاخر ان يكون صورة احدهما مستلزمة لصورة الاخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية
العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم
بذاته لا نم ان المبدئية حاضرة له فان حضور الشيء للشيء اما بوجوده له اما وجودا منفصلا كما اذا حصل صور
الاشياء الخارجية فيه والمبدئية وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدا حتى يحصل لها باعتبار
وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فانا لا نسلم ان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي
ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة فلا يثبت المط بل الحاضر للموصوف المجرد القائم بذاته
هو اوصافه الحقيقية ولو سلم يكفي في حضور الصفة للموصوف فلكل موجود ان يعرف بالضرورة جملة الصفات الاعتبارية
والسلبية التي لنفسه من تجردها وحدوثها وليس كذلك بالضرورة المسلك الثالث بالحضة بعض المتاخرين
وهو ان العلم كما يطلق على الموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع

٥١

يمتنع على الواجب الوجود فيجب اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما اذا وجب
التكثر او التركيب او جسمية ونحوهما والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون تصورا وان ترى فان المنفي علوما حضورية
يكفي فيها مجرد حصول المعلوم عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو هو لو لم يكن موجبا
للنقص وكلما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهو ضروري اما الاول فلانه لو امتنع على واجب الوجود فهو اما واجب
او ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال
في حقه وجوابا لا نم ان العلم كما يطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من جهة نقصانا من جهة وما
ذكروه من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص محض في عدم ايجابه لا يستلزم عدم ايجاب
غيره من النقايص لجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى مع عدم ظ لا يدل على عدم الوجود وايضا قد ع له لكان فيه
جهة امكانية ان اريد به لكان فيه جهة امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه فمم وان اريد بالنظر الى بعض عوارضه فلا
فمسلم ان استحالته مم وقوله فيلزم التكثر ان اريد باعتبار ذاته فمسلم ولكنه غير مستحيل ان اريد باعتبار ذاته
ثم اعلم ان المسلكين الاخرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما يفيدان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك
الاول وقرر الامام الغزالي رحمه الله المسلك الاول بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود
لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء
التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الانسان مشغولة بتدبير البدن المادي فاذا انقطع شغله بالموت وقد تدنس
بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقيقة المعقولات كلها ولذلك
حكم بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة واجاب عنه
بانه ان اريد بالعقل سائر الاشياء فقوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف
يجعل مقدمة الدليل وان اريد تعقل نفسه فلا نسلم قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة
له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا علم عليها برهان وما ذكره من ان المانع عن ادراك الاشياء هو التعلق بالمادة
والاشتغال بها وهو منتف في المجردة المحضة مدفوع بانا لا نسلم لا يجوز ان يكون مانع اخر غير التعلق بالمادة يوجد في
بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه ان اريد بالعقل انه تعقل سائر الاشياء المتقدمة القابلة لكل موجود

لا في مادة فهو عين الدعوى كيف وهذه القضية كلية والدعوى جزئية متفرعة بها وان مراده بالعقل المحض ما ليس له
ماذكره في الترديد بل ما من شانه ان يعقل لا ولا ايضا قوله في تقرير الاستدلال لا يحمل الا ما هو عقل محض بجميع المعقولات
مكشوفة له موافق لكلام المحققين منهم لانهم انما استدلوا بهذا الدليل على علمه بجميع المعلولات بل على علمه
بغيره في الجملة كما اشار اليه بقوله ونفوسنا الا انها مشغولة بتدبير البدن فاذا انقطع شغلها بالموت ولم يكن تدنس بالشهوات
البدنية والصفات الرذيلة المنقوشة اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها لا يطابق ما ذكروا
في احوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان
كانت عالمة بان لها كمالات اصلا متعدية بالاثبات فهي الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كان متصفة باضداد
الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق او لا كنفوس المفرطين والمهملين الذين لم يحصل لهم الاعتقادات
الحقة ولا الباطلة والنفوس المتصفة باضداد الكمال لكون هذا بها مؤبدا لخلافها اما نفسا سعد بان ما يقى
الاشتياق الى الكمال دائما فلا يكون مشتاقة اى سالا يحصل من تحصيله وان لم يكن عالمة بان لها كمالا
لان كنفوس البله والاطفال والمجانين لم يكن لها الم الشوق واللذة بالكمال فهذا الكلام منهم يدل على
ان النفوس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افعالها فاذا تجردت عنها قبل تحصيلها
بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفوس عندهم للعلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج في
تكميل استعدادها بواسطة الآلات البدنية حتى يفيض عليها من المبدا الفياض ما لم يكن استعدادها المبادي
ثم انه قد يتشبث نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فعل الله تعالى والفاعل يجب ان يكون عالما بالعالم
وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي وطبيعي وكون الفاعل عالما
بفعله انما يلزم في الفعل الارادي لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه طبعا واضطرارا لا قصدا واختيارا
فلا يلزم كونه عالما وثانيهما انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن
عندهم ان الله تعالى ليس له الا الفعل الاول فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل انما هو بما صدر عنه
بالواسطة لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل الى تحت يكون بتحريك
ارادي يوجب علمه باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بمصادمته وكسر غيره قال الحجة الاسلام

قال رحمه الله فهذا ايضا لا جواب لهم عنه اقول هذا الاسئلة لا لم اجد في كلام احد من الحكماء ولا
في كلام النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم يسندون الافعال الى الطبائع لا شعور
لها اصلا والحق انه تبعية للمسلك الذي نقلنا عنهم وهو انه تعالى علم ذاته وذاته علة لما بعده والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول لكنه حذف مقدمة اخرى كونه عالما بالعلية وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاكتفاء بالاستدلال
بمجرد العلة ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار
ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته كفاعلية المجبور من ذوي الطبائع الجسمانية بل ذهبوا الى انه
قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم لذاته وعدم مشيئته ممتنع وصدق الشرطية لا وان لبنا ر
يقتضي وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته عندهم لا يزيد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصح الاستدلال الا بها على علمه
ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه بمشيئته كما وقع للمتكلمين بناء على ان مشيئته زائدة على علمه ومرتبة على ما ذكروه
في جوابه الثاني من الكل من الله تعالى ابتداء بلا واسطة وما يصدر عن الفاعل بالواسطة لا يلزم ان يكون معلوما له في الفعل
الارادي فكيف في الطبيعي عندهم اذ لم يكن الفاعل عالما بخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم
المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم بالعلة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحريك ارادي لا يوجب العلم بما يتولد منه
بواسطته من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس معلوما للمحرك فلا يكون حركة بتمامها معلومة
ايضا فلا يعلم ما يتولد من الحركة لانما يتولد اى يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص
وعلى الفاعل لا معلقا بتلك الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليس فعلا للمحرك بل لا للمحرك
المريد فاعلا لها بل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسري المستفاد من المحرك المريد
والذي يفعله المريد بارادته هو تحريك اعضائه نعم يقال في العرف انه فاعل لحركة الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي
لا الفاعل بحسب العرف الفصل الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بانه يعقل ما يكونه عاقلا لذاته قال الغزالي اعلم انهم يثبتون انه يعلم بان الاول هم
غيره بما ذكرنا من المسلك الاول في المسئلة المتقدمة ثم يقولون كل من يعقل غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل
كونه عاقلا لذاته قال الغزالي والاتحاد ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والجزئي وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث بالمجسطي
المبنية بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان النفس اليه وبالغ في الاجتهاد وذكر سعطه ظاهرة

الوجود
واجب
هو واجب الوجود امكنه ان يعقل كونه عاقلا لنفسه وكل ما امكن بالامكان العام لواجب يجب له لما عرفت فواجب
يجب ان يعقل كونه عاقلا لنفسه وذلك عين علمه بذاته فيلزم كونه عاقلا لذاته وهو المط الطريق الثاني هو ما ذكر
في المسلك الثاني لاثبات كونه عالما بنفسه من ان ذاته مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة
حاضرة لذاته المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لا بد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور
الماهية المجردة للمجرد القائم بذاته فهو تعالى يعقل ذاته وهو المط والحاصل انهم تارة يثبتون اولا انه يجب ان يكون
عالما بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يعكسون الامر فيثبتون اولا
انه يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من
الطريقين على ما قدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر والذي يخص الطريق الاول ايضا ان يقال لا نم ان كل من يعقل غيره امكنه ان يعقل
كونه عاقلا لذلك الغير ولم لا يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل تعقلها
والقياس على ما يجد الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا الفصل الخامس في ابطال قولهم ان الاول
لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات قالوا الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على
اشكالها او متغيرة كالمركبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تعالى من حيث هي جزئيات متشكلة بل يعلمها
على وجه كلي لا على معنى انه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل على انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا يجتمع في
الخارج الا في شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين
وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة والزمانية سواء كانت متشكلة كالاجسام او لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات
فانه وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لكنها يعلمها علما متعاليا عن الدخول
تحت الازمنة باعتبار اوصافها العلمية ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم
ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة وكذا دقيقة وبين منطقتي فلكه تقاطعا على التناصف فيحصل لحركته
مقابلة يوم كذا بان يكون الشمس في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الاخر فيتوسط الارض بينهما فينخسف القمر في
الوكس مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم منه خلوه
عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه هذه الاوصاف الثلثة وليس بعض الازمنة بالنسبة

بالنسبة الى علمه وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض
ما هو واقع وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان هذه القاعدة يعني عدم علمه تع بال
جزئيات على وجه كونها جزئيات يلزم منها ان زيدا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله تع عالما بما يتجدد من احواله لانه
لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا
يعرف كفره واسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ولا يلزم من هذه القا
عدة ايضا ان يقال تحدى محمد عليه السلام بالنبوة ولم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه
انما يعلم من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفته او انه كذا وكذا واما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف
بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فلا يلزمهم فيلزمهم استيصال الشرائع بالكلية وانما قلنا انه ظهر ضعف ما ذكره لانه
وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما يعلمها الحواس الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه
دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عن
الآخر وقد نهى المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الا
شخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده كل شخص احدهما عن الآخر وبهذا القدر كاف في اجراء الا
حكام والشرائع واحتجوا على الاول بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالا
لات الجسمانية المتجزية والاول تع مجرد بالكلية لا يدرك بالة جسمانية والادراك منتقلا بالمادة كالنفس
فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما وهذا حجة واجيب بانا لا نم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بالآلات
جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون ان العالم
اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية ورد بانه لو كان
العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تع عا
لما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض

ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف
اليه واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة متوقف على تحقق المضاف اليه على ما سيأتي الذي لا
يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد يعد هذا مكابرة وعلى اصل الا
عتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها ومتمايزة ويكفي في تحقق الاضافة
ثبوت المضاف اليه وتميزه من غيره ان يكون ثابتا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند فلا يفيد
حججوا على السابق بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد
في الشيء المعين قبل وجوده انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا وانما العلم هو ان
يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعدمه
بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلا ايضا واذا لم يبق
ذلك العلم وحدث علم اخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه والعلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات
المجردة التي لا يرجع الى هيئة وصفة في الذات مثل كونه يمينا وشمالا حتى يجوز التغير فيه في حقه تعالى بل هو صفة حقيقية
لها اضافة الى امر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالم
وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم
مباين له اضافة مباينة بخلاف القدرة فيكون التغير في صفة حقيقية في ذاته تعالى وذلك مستحيل في حقه تعالى
اجيب عنه بان العلم اما اضافة محضة وتغير الاضافات في حقه تعالى غير مستحيل عند بلم او صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من تغير
اضافته تغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه حينئذ لا يتصور
ان يتعلق بمعلوم آخر وان علمه تعالى بكل صورة فانما يكون على ما هي صورة له فقط دون ما عداه وذلك لا
كون العلم مساوية للمعلوم ممنوع فلم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات متعددة تتجدد بتجدد المعلوم
ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما في القدرة واجاب بعض مشايخ المعتزلة بان
الشيء المعين قبل وجوده يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد يعلم بالعلم الاول وليس انه
كان معدوما وانه موجود فان من علم بان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم

متجدد يعلم انه
العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر
دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم ان زيدا في الدار ودام هذا العلم الى ان دخلها
وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدنا الى علم متجدد يعلم به انه لم يكن فيها لطريان
الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلوم يوجب
يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالاخر لا يقال المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم
اختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز ان يكون صفة واحدة تتعدد تعلقها بحسب تعدد المتعلقات لانا نقول في ذلك الا ينافي
راي المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات
تعلق الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم
يختلف شرطهما فضلا عن التنافي الثالث يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه وقع من جميع الوجوه وغير
المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما سومهما ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو
المراد اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر والتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات
هو ان الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرها تدريجيا كالحركة
وما معها فان فيها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه او دفعيا كالكون والفساد وما يكون
محلا للتغير على احد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما يحصل الا في الزمان او في طرفه لكنه
لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون متغيرا ولا محلا كالمبدأ الاول والعقول الكلية
فانها ليست زمانية او لا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر
ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لها تعلق بالمكان ولا يوجد بدونه وهو ما يكون له الامتدادات الثلث
الطول والعرض والعمق او ما يكون حالا فيما له تلك الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالا
فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا ينقسم الامكنة بالقياس اليها الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى
لما لم يكن متغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب
صفاته فلا يتصور في حقه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه الصفات عارضة للزمان بالقياس الى

المعينة التي

ما يختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة بحيث انها

هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب اوصافه الثلاثة اعني الحالية والماضية والاستقبالية ولا يلزم

منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لما لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الكائنات

فعلا في الحال والماضي او الاستقبال بالقياس اليه تعالى فعدم ادراك بعض الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما

يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الحال والماضي والمستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه فعلم ما ذكرنا

انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية مخصصة باوصاف تختص جملتها بواحد جزئي وانه لم

يعلم بنفس خصوصه عن فرع الشركة نسلم جهله بها من بعض الوجوه تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا مع انه مناقض لما

ذهبوا اليه من ان الكل معلوم للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة

يستلزم العلم التام بخصوصية المعلوم وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث جزئيتها جسمانية وان كان

كمالا للموجود المطلق الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجد نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركيب فلا استحالة في

عدم ثبوته للواجب تعالى وان العلم انما يجب العلم بالمعلوم لا الاحساس وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي

جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا اساس ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك

الجزئيات الجسمانية محتاجة الى الآلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى قال بعض المتاخرين من فلاسفة

الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي

بها هو هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو فانا كنا ندرك كثيرا

من الاشياء بصورة نتصورها ونستحضرها ولا نحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة اخرى منفعلة غير تعقل

الصور فينا بل تدركها بذاتها كما تدرك غيرها مع كونها لم تصدر عنا بانفرادنا بل بشركة من غيرنا فما ظنك بصدور

عنه تعالى جميع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره الذي لم يصدر عنه اولى ان لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه

الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا لصور المدركة ومثاله ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما

امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير الحصول فينا لحصل

الادراك ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو في التعقل والادراك

شرطا لم

داك فاحتج الى العرض لا بذاته وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلته

القابلية في كونه كذلك فان العاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان يكون حالة فيه فهو

عاقل لها من غير ان يحل فيه فان الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد

بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله

الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول واتحاد العليتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يستلزم اتحاد

معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الاول هو اول العقول لا يحتاج

فيه الى حصول صورة مساوية له بخلاف الاول تعالى ثم لما كان لا موجود ممكنا الا وهو معلول الواجب وجب ان يتعقل جميع

الموجودات الممكنة الوجود وما فيها من الصور الحاصلة التي تدرك بها الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاته اولا

يكون تعقل الواجب لتلك الموجودات وما فيها من الصور بصور اخرى بل باعيانها فتلك الجواهر والصور فيكون

جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة لله كل في وقته من غير ان يكون في علمه كان وكائن

ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها من غير ان يلزم محال من المحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا

ما ذكره ويرد عليه انا لا نسلم انه اذا ادركنا الاشياء بالصورة ولم نحتج في ادراك الصورة الى صورة اخرى

لكان مصدر الموجودات اولى بان لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى غير ذاته المقتضية المعينة انما يلزم لو كان

مطلق الحصول للشيء المجرد عنه كافيا في الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل

متغايرين في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء لفاعله

في كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله وكون حصول الشيء لفاعله اقوى في معنى الحصول اللازم من حصوله

انما يفيد لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل

انه يجوز ان يكون مفهوم الحصول للشيء امرا عرضيا بالنسبة الى ما صدق عليه من الحصول ويكون المعتبر في الا

دراك هو احد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن

المعروض الاخر ليس معتبرا في الادراك حصول الادراك وقوله لو كان المدرك محل الصور المدركة ومثاله شرطا

في الادراك لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط عدم حصول الصورة

والمثال في المدرك على التعقل لا كما انه الحصول مطلقا في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول المجرد لذاته
وحصول الصفات به وحصول الصورة والمثال في الادراك لا يكون حصول المعلول لعلته المجردة كافيا في ادراكها اياه
لاحتمال ان يكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلثة الاول مشروطا على الابدي في الادراك كافيا فيه
دون الرابع وايضا لو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجودها لم يكن لها تقدم ما عليها لامتناع تقدم الشيء على نفسه بالذات م
فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل في وجودها فيكون الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا
الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع
الجسمانية وان علمه تعالى هو ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ لصدوره واما اذا
كان عينه فلا ثم ان الامام الغزالي قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى السابقة بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة
واحدة لها اضافات متعددة وان اختلاف المعلول انما يوجب اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم
ان الاضافات الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة العلم وبها اختلفت الاضافات اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له فيحصل
الاختلاف في نفس التعدد فرد وبانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الا ذاته لو علم الا ان المطلق والحيوان
المطلق والجماد المطلق وهي مختلفات لا محالة فالاضافات اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات
على ما سبق فوجب لكم تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم
بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد وهو علمه بذاته مع
انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء منطو تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد علمه وانت تعلم
ان هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه تمسك بهذه الحجة
على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية بما ذكر من التغير عن تام في الجواب وقوله فوجب اختلا
فها لا تعددها مع التماثل غير صحيح قوله اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ان اراد في جميع الاحكام ثم
والاسم منقوض بما مر من صحابين اثنين اصلا وان اراد في بعض الاحكام او فيما يجب ويمكن ويمتنع فم ولكن لا نم
ان العلم باحد النقيضين لا يسد مسد العلم بالاخر فيه الفصل السادس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارا
دة قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة باجرامها نسبتها اليها كنسبة نفوسنا الى ابداننا

ننا فكما ان ابداننا متحركة بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من
من الامور الممكنة فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلكا او عنصرا صغيرا او كبيرا مستديرا او مضلعا
لكن الشان في اثباته ووقوعه ذكر بطريق القياس العقلي وحجتهم التي عولوا عليها ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل
متحرك بالذات فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لان مبدأ الحركة اما خارج عن المتحرك بحيث يغاير عنه في الوضع والاشارة
والاول الحركة القسرية والثاني لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا والاول الحركة الارادية والثاني
الطبيعية لا جائز ان يكون حركات الافلاك طبيعية لان كل موضع موجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركا لوضع هو عين
عين م المتوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء طلبه وانه بديهة
ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر وايضا لو كانت حركاتها قسرية
فتأمل لكانت موافقة للقاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء ويوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور
هناك الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهد به الارصاد لم يثبت مباينة ولا موافقة فتعين ان يكون ارادية
وجوابه انا لا نم ان الافلاك متحركة الذي عول عليه الرياضيون في ان الافلاك متحركة هي الهيئة وهي انما
يدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما يصح كلامهم لو امتنع الخرق عليها وهو ممنوع وما ذكروا من الدليل
على امتناع الخرق عليها من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت اجزاؤها قابلة للحركة الى التمام ويجب ان يكون
لجهاتها متحددة قبلها اذ الخرق لا يكون الا بالحركة المستقيمة فعلى التقدير تسليمه انما تتم في المحدد دون ما عداه واما
الطبيعيون فعمدتهم في اثبات كون الافلاك متحركة بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك له حظ
من الوضع والمحاذاة عليه بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا
فاي وضع يعرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء
الى وضع الاجزاء الاخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة وهي لا تتصور الا بالميل لان الميل هو العلة القريبة للحركة
فيجوز ان يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لان امكان الميل دال على امكان المبدأ
والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان يكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجود مبدأ
الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا

ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجودها عند الاجرام السماوية
ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل فهي بحسب الطبع
متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام اما الاول فلانه مبني على البساطة وذلك
لا يتم الا في المحدد دون ما عداه واما ثانيا فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجرام المفروضة
للفلك جواز زوالهما عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرها
عما عنه تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية لا يقال لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لكانت
ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناها
وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يكن تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هذا في الصاف ان
النصف الاخر منه لحسه فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان
النصف الفوقاني لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية و
لا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا
تحتانيا وما نحن فيه كذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا نقول لا نم ان
معنى اقتضاء طبايعها السكون وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما عنه الوضع والمحاذاة معه وهو ظ فلا خلف
في الفوقية والتحتية بنصفي الفلك اعتبار محض منا لا اصل له بل الواقع ان النصف من الفلك لا يقتضي طبيعتها
طبيعتها محاذاة نصف الارض بعينها ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الارض قسرا او طبعا
كما فيما نحن فيه على حالها واما ثالثا فلجواز ان يلحق بجزء من الفلك صورة نوعية لا توجد في سائر اجزائه الكل
فيكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يعاد فيها اصلا واما رابعا فلانا لا نم انه يجب ان يكون في الفلك
ميل مستدير فان الذي يبتنى على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير
بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه بالفعل بل امكانه فان قلت قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة
النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة النوعية فلتكن مبدأ

المبدأ هو الصورة النوعية نعم اذا لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم
ان يكون مبدأها هو الصورة النوعية الفلكية لجواز ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارج
لا يخلو من ان يكون مبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجي فان كان الاول فلزوم وجوده وان كان الثاني
فكذا لان ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد وفيه
من مبدأ ميل طباعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ الميل المستدير كان ذلك المبدأ
مبدأ الميل المستدير ويدل عليه المطلوب فلانا لا نم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي وما ذكر من
الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه واما خامسا فلانا لا نم ان وجود مبدأ الميل المستدير في البسيط
دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما قيل من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مما هو فيها عائقا انما يصح في الطبيعة
لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي هو اعم منها والكلام فيه فممنوع واما سادسا فلانا لا نم ان العائق عن الحركة
المستديرة الا ذو ميل مستقيم او حركته وانما يتم لو انحصر العائق في الجسم وهو مم ولا نم ايضا امتناع وجود ما فيه مبدأ ميل
مستقيم ومركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد واما سابعا فلانا لا نم ان وجود ما فيه مبدأ
الميل وعدم العائق يدل لا انه على وجود الميل بالفعل فيهما لجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه
ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكر من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض
بان الاجزاء التي يدور عليها الفلك على تقدير حركته كسائر الاجزاء التي يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان
قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح ج
وانما اجابوا عنه بان ذلك المخصص امر عائد الى محركه وان لم نعلمه بعينه هذا ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نم
انه لا يجوز ان يكون حركته طبيعية قوله لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو
عين التوجه اليه نم لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يعاد بل غايته انه توجه الى مثله ولا نم
استحالته فان قلت يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال
المتحرك بالاستدارة بطلت حركته المستديرة وضعا ما يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء الطبيعي
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة قلت هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى سفل

بطبعه فان آنه تعطه نعرض في وسط تطلبها الحركة ثم يتركه فان قلت ليس المط فيما ذكرتم المبادلة
شيء من النقطة الواقعة في وسط المسافة بل المط طبعا هو الحصول في الحيز الطبيعي فمن ضرورته مرور
الجسم في حركته على النقطة قلت فكذا فيما نحن بصدده لجواز ان لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة بالطبيعة
الفلكية بل يكون المط نفس الحركة فان قلت الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقتها التادي الى الغير فلا
تكون مطلوبة لذواتها بل لغيرها قلت لا نم ان حقيقتها التادي الى الغير فان هذا من مصطلحات الفلاسفة واما الدليل على ذلك ولا
يلزم من وجود هامع التادي واما تكون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا تكون قسرية قوله لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع ثم اذ يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فان حركة المتحرك من مبدا خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة
يقتضي خلافها او لم يوجد وما ذكروه من ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان يكون في الحركة مع كونه
لا معاوق لا سيما على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون فيها طبيعة
يقتضي ميلا مخالفا لهذه الحركة فانه يجوز ان لا يكون حركاتها المستديرة طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع
يقتضي غير تلك الحركات فقسرية ولا نم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على مر اقتضاء القاسر فيجوز ان القاسر
لو كان القاسر منحصرا في الافلاك وهو مم الفصل السابع عشر في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسموات الشبيه
بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية لما مر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان البداهة تشهد بان الحالة
المبلا منها المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به يرى المتحرك بالارادة وجوده اولى من عدمه وذلك
الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات ارادية من غير ان يكون بها غرض كحركة العابث بلحيته
وال... والنائم فجوابه ان في البعض بان ضيفا من اللذة وازالة حالة مملوة او ازالة وصب وعدم تذكر
العابث والنائم والساهي لتخيل تلك الغاية لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل
شيء آخر والحاصل ذلك الشعور شيئا ما لا ينافي وجود المذكور على حيثها فلا يلزم من عدمه عدم التخيل او
لعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخ من ان يكون حسيا او عقليا
لا جايز ان يكون الغرض المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملايم او دفع المنافي
ولا يخرج عن هذين لان كل مقصود حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع مناف عند المدرك لم يصح ان

ان يكون غرضا له اما عقليا على الفعل بالضرورة في جذب الملايم سواء الشهوة ودفع المنافي هو الغضب وهما محالان على
الفلك لانهما مختصان بالجسم المنفعل المتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا يتحرك ولا
يلتئم لكون صورتها الجسمية الى صورة اخرى ولا يكون ولا يفسد ليتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا ينمو و
لا يذبل ويتخلخل ولا يتكاثف لتتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا تستحيل في كيفياتها من اشكالها ولا استدارتها
لا تتغير الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا او اولى لانها لبساطتها يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على
السوية فظهر ان الاجرام السماوية لا ينتقل من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا
غضب فلا يكون حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة
او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي للذات عاقلة مجردة تحتجب ذاتها عن العوارض المادية
يستحيل ان يكون نحو شيء محال لان طلب المحال لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من الياس عن حصول ما شانه فينقطع الحركة
ولا ينقطع وهو محال لان الحركة الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولاحقا
فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وح اما ان يكون عائدا الى العالم العنصري او الى انفسها او الى امر عال عليها
لا سبيل الى الاول والثالث والا لزم استكمال العالي بالناقص اما على الثالث وهو ان يكون الغرض
عائدا الى المعاني فظ لان العالي كامل وقد استفاد كمالا من السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل
يجب ان يكون اولى بالقياس الى الفلك الا لم يصح غرضا لحركته فيكون للفلك الاولوية من السافل ما يصلح
كمالا له على ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان يتحرك لاجلها فانها آمنة من الفساد
بخلاف العالم العنصري وليس مجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا
عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى نفسها وح لا يخلو من ان يكون ذلك الغرض نيل ذات او نيل
صفة لذات شبه ذات صفة لذات لا سبيل الى الاول لان نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نيلت
وقفت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثاني لان نيل الصفة لا يتصور الا اذا استقلت
من محلها بطلبها بالحركة وهو مح بما تقرر ان الاعراض ممتنع عليها الانتقال فيكون الغرض ممتنع الحصول
بالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم يشتغل بتعيينها بل حصول ما عاثلها فاسد ... شبهها

هو الذي نيل متعين الثالث وهو ان يكون الغرض نيل شبه ذاته وصفة فيكون للفلك
معشوق موجود وهو يطلب التشبه به والمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى تشبها باقيا
دائما فيلزم احد الامرين اما انقطاع الحركة او طلب المحال او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى تشبها بعد تشبه
بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا يخ اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني باطل والا لزم
وقوف الفلك فاذا الحافظ شبه يحفظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه التشبهات الغير المتناهية بالمعشوق او من حيث انه من التمام
اما من حيث ساقه من القوة الى النتائج لان كونها بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون الى
تشبهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات
كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون ذلك المعشوق المتشبه به والامكان الذي في جميع السماوات واحدا كان
طلب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركات الافلاك متخالفة في الجهة والسرعة والبطوء ولا ان يكون جرما فلكيا او
نفسا فلكية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النهج اى السرعة والبطوء وليس كذلك والا عقلا واحدا
لما مر فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هي بالفعل من جميع الوجوه فيتشبه بها النفوس الفلكية حتى
لا شيء فيها مما بالقوة الا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج في كل كمالاتها الى الفعل في وقت ما لا شيء
فيها من الكمالات الممكنة لها مما بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا بالكلية ولم يبق
محرك للفلك فيسقط حركته وهو غير وان ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبه اخراج كمالاتها كلها منها ما
الفعل ولكنها لا تخرج كمالاتها الى الفعل دفعة بل على سبيل التدريج شيئا بعد شيء لا الى نهاية والكمالات اللائقة به
هو بحسب جسمه وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة الى الفعل اذ ليس بالقوة غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه
وليس ذلك هو الاوضاع بل امر اجل واعلى فالافلاك باخراجها الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
تحصيل له التشبه في كونها بالفعل الى المبادى العالية فتستفيد بها المذكور كمالات متوالية فكل نفس من هذه
النفوس ينبعث لها من مبدئها القدسي حركة وبتلك الحركة بعد يحصل كمالات اشرف عليها وكل اشراق توجب شوقا
وحركة مستدعية لاشراق آخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعدة لتحصيل كمالاتها على التوالي
وبهذا ظهر ما ظن جماعة من اكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا الى ان حركات الافلاك لمجرد اخراج الاوضاع من

٥٨

من القوة الى الفعل لئلا يستوفى الفلك شيء بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ يتنقل في زوايا الدار
قائلا ان مقصوده ان يخرج اوضاعه التي بالقوة الى الفعل لعد جاهلا مجنونا من قبيل الظن اذ
الحكماء لم يذهبوا الى ان حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع
ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى منها وتحقيقه ان الفلك متحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه الى القوة التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك
التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل تشبه آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب
الاوضاع يحفظ نوع التشبه بحسب تعاقب التشبهات بها الفيض من مبدئه فههنا كانه سلاسل سلسلة الحركات
ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات الجسم واما التشبهات وما يترتب
عليها كمالات للنفس هذا على ان تعاقب هذه الاوضاع يستلزم ترشح الخير على العالم السفلي او بحسب اختلاف اوضاع الاجرام النيرة
تختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الاثار من الخيرات ما الله خبير بحكمه وان لم يكن بسبيل الاحاطة بتفاصيلها
الافلاك تشبه بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل واشاعة الخير على السافلات
وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قصدا لكنه مقصود تبعا من حيث انه تشبه بالعقول وليس حال الانسان المتنقل
في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكروا من التشنيع ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الا
وضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية
اذ هما مختلفان بالحقيقة فيجوز ان يكون استعدادها لحصول الكمالات اقوى من استعداد النفوس البشرية فقسم
استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فيفيض تلك الكمالات عليها
من مبدئها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه المسألة وجوابه انا لا نسلم ان الحركة الفلكية
ارادية وما ذكروا السادس من الدليل فقد عرفت ضعفه ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا
يجوز ان يكون الغرض نفس الحركة وما يقال من ان حقيقتها التأدي الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها فقد
عرفت ما فيه ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيا حوله لان الداعي اليه اما الشهوة او الغضب وهما
محالان على الفلك فلا نسلم استحالتها على الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه اجزائه المفروضة في

المحسوسات

في الحقيقة واما ان يراد به انه لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب
غير متناهية كما ان يكون له لذات غير متناهية من المعقولات غير متناهية على ما ذكروه من ان الفلك
لا يتحرك ولا يلتفت ولا يكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة الى خلافها ان ثم فانا نمنع في الحدود
والذي هو الفلك الاطلس دون ما سواه فيقتضي ليلهم عن مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحال ما ذكروا من ان الارادة
المنبعثة عن تصور عقل لذات مجردة بحسب فرض انها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون بشيء محال كلام قناعي لا يعول عليه في المطالب
البرهانية وكذا ما ذكروا من ان طلب المحال لا يدوم ابد الدهر بل الابد من اليأس عند حصول ما هذا شأنه ليس بيقيني
ولا نسلم ايضا امتناع استكمال العالي بالسافل ولم لا يجوز ان يكون السافل كمال العالي ومستعد منه وان
كان كمال العالي اكثر وما ذكروا من ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها السماوية من ان يتحرك لاجلها
فكلام خطابي ولا نسلم ايضا انه لا يكون العرض نيل ذي اقواهم نيل الذات لا يكون الا دفعة موقوفة الحركة او منقطع
الزمان وهو محال فلا نسلم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما
تفيد في الفلك الاعظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هي حركته فقط ولا نسلم ايضا المشتبه لا يجوز ان يكون
واجبا قولهم والا لكان التشبه في جميع السماوات واحدا قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون التخالف لاختلاف
القوابل في النوع او لاختلاف الكمالات المشتبه في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون المشتبه به
جرما فلكيا او نفسا فلكية قولهم والا لكانت حركة المتشبه والمشتبه به واحدا في السرعة والبطؤ والنحو قلنا لم
يلزم ذلك ان لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه في كمال آخر للفلك ونفسه فلا ولا نسلم ايضا
لا يجوز ان يكون عقلا واحدا قولهم اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها وبطؤها ثم اذ يجوز ان يكون
لعقل واحد كمالات متعددة نسبة كل فلك الى واحد من كمالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول
كما زعموا وقال الامام الغزالي بعد ما ذكر نحوه من الغرض النسبة بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة
الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري فلا اختلاف
بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل
بعكسه وايضا لما كانت الحركة الى الجهة الاخرى ممكنا لا يتعين جانب من جانبيه الا بمرجح اذ استعداد ان كان الاستعداد فالعكس ممكن كما هو الفاعل

لهم ان يتخلصوا عنه بان المقصود ليس نفع الافلاك في حركاتها الارادية لا ان غرض اختيار الحكمة
وما ذكروه لا يخبر فيما هو المقصود وغرض احسان الحكمة امر لا يهتدي العقول الى كنه ذلك ولسنا
ندعي الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السماوات وما ان النفوس الانسانية الا في علم الرؤية والانغماس في
كدورات الطبيعة فطلاب الهيولى لا تطلع على جميع ما في حال العالم العنصري الذي هو احقر واخس بالنسبة الى اجرام الافلاك
ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك ونفوسها الفصل الثاني عشر في ابطال قولهم ان نفوس السماوات
مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات مما كان ومما سيكون وما هو كائن في الحال قالوا جميع الامور الكائنة مما تحقق
او سيتحقق او هو متحقق في الحال مرتسم في المبادي العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية اما ارتسامها في
العقول فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام واما النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على راي من سواد ليس للا
فلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على راي الشيخ ابي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة
باجرامها كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسنا منطبعة في اجرامها كقوتنا الباطنة التي ترتسم صور الجزئيات فيها
الا ان الافلاك بسائطها لا تختص تلك القوة بجزء معين منها بل تعم جميع اجزائها بخلاف الانسان فان
تلك القوة فيه في الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث
مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد
من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء اكتتب عليها ما كان وما سيكون وما
هو كائن في الحال كما يكتب الصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار
ولا يمكن ان يكتب على سبيل التفصيل امور غير متناهية على جسم متناهي المقدار بناء على ما زعموا من
قدم العالم وعندنا العالم بجميع ما فيه حادث فلا يكون حوادثه غير متناهية فلا استحالة في ان
يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول سيد الانام
صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث باجمعها حتى الحوادث
في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم تتصور انتقاش الجسم المتناهي المقدار على النفوس
الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا يقدر على الكتابة القوى البشرية ثم ان الامام

الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى عنهم مجملا ثم هذا الفصل محصله هو ان حركة الافلاك ارادية
لما يعد من الحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين
من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا
مرجح فاذن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادة جزئية متعينة من نقطة
معينة الى معينة اخرى فله لا محالة تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوى الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها
وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالآلات الجسمانية فان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود
حسب ما يجري المتحرك فيها الى اجزائها فقاطع تلك المسافة يتخيل الوصول الى اجزائها فقاطع تلك الاجزاء فيتخيل الوصول
الى اخرها والا لم يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد ويتبع كل تخيل ارادة جزئية يتعقبه ذلك
الحدود ومع وصوله يتبع تلك الارادة يتجدد تعين فيصير كل ارادة سببا لوجود حركة او وجود سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا
لوجود ارادة تتجدد بعده وهكذا فاذا كان للفلك تصور جزئيات الحركة واحاطة بها احاط لا محالة بما يلزم منها من
اختلافات [illegible] مع الارض من كون بعضها في وسط سماء قوم [illegible] قدم [illegible] وهكذا يعلم ما يلزم من اختلاف النسب
التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث
الارضية مستندة الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر والحاصل فكل حادث ارضي
فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذا انتهى
اسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور
لوازمه ولوازم لوازمه الى اخر السلسلة وعدم علمنا بما حدث في المستقبل لعدم العلم بجميع اسبابه
لان السماويات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس
السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة قال ولهذا
زعموا ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس الانسانية من الاتصال بتلك المبادي
الا انها مشغولة بالتفكر فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذكر المتصل بطبايعها
فتطلع فيها من الصور الحاصلة هناك كما هو اللايق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من

من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة الى طباعها المحاكات بادرة تلك الامور بامثلة تناسبها
في الجملة فيمحي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وزعموا ان النبي عليه السلام ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس
الانبياء لقوتها وما بها بالجوانب المتقابلة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بالبدن مانعا
من اتصالها بتلك المبادي فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له ايضا
ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في
اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء في يقظة ولا منام ثم اجاب عما نقله بما حاصله انا لم لا ننكر ان يكون النبي عليه السلام
الغيب واطلاع النائم في نومه بما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج

الى شيء مما ذكرتم اما ما ذكرتم ولا يمتنع على معرفة ما قلتموه بطريق باطل لما [illegible] في مقدمات [illegible] ههنا الاول
قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق الثانية قولكم لا بد في الحركة الارادية
من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه
واحد [illegible] الا بحسب الوهم ولا تحركه فانها واحدة بالاتصال فيكفي شوقها الى استيفاء الاوضاع الممكنة
لها ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية قال والتمثيل للارادة الكلية والجزئية مما لا يفهم غرضهم فاذا
كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله [illegible] فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع
جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت قصد بعد قصد لا
مكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة على المحل الموصول اليه بالحركة
فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى
مكة والمسافة غير معينة فيفتقر تعيين المكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية
فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها في حيزها لا تجاوزه مراده وليس ثم الا وجه واحد و
جسم واحد وضرب واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطرق
الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى

الطبيعة الكلية الطالبة للحركة مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدور عنه فكذلك يكفي
في تلك الحركة الارادة الكلية المقدمة السالمة انه اذا انضم للحركات الجزئية تصورات بها ولوازمها وهو
ايضا غير مسلم وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعزم حركته ينبغي ان يتوقف ما يلزم من حركته من نسبته الى
الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا يخفى على احد هذا ما ذكره ونحن بصدده نقول لم يجد فيما وصل
الينا من كتبهم دليلا مخصصا على هذا المطلب والذي يمكن لهم ان يقال النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول جلت
عظمته والعلم بالمبدا يستلزم للعلم بمعلول المبدا فيكون عالمة بجميع الحوادث لانها من توابعه بسلسلة العلية ويحتمل
ان يحمل على هذا التوجيه قول الامام الغزالي رحمه الله في اثناء كلامه حيث قال ونفوس السماوات مطلقة عليها الاطلاع على
السبب الاول وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلم بحقيقته فلم لا يجوز
ان يكون النفوس الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدا يستلزم العلم بمعلول المبدا وقد سبق تحقيقه فتذكر لا يقال
عدم ادراك نفس الانسان لحقيقته انما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش
بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك لانا نقول لا نسلم انه لا مانع في النفوس
الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع
والالم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انحصار المانع في ذلك فاني لهم اثبات
ذلك هذا اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة واما على راي المشائين فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها
نفوس مجردة عندهم والنفس المنطبعة في المادة لا يتصور ادراكها لانه لان الجسماني لا يدرك المجرد
واما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفس الفلكية عالمة بجزئيات الحركات الصادرة عنها بقصد ورها
بالارادة وجميع الحوادث الجزئية الارضية والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث
وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها من الاوضاع
ليست علة تامة للحوادث ولا علل فاعلية لها بل من معدات المواد لحصول الحوادث فيها وانما مبدا وجودها هي المبادي المفارقة والعلم بمعدات الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل انما يدعون
ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم هو الاشتراط لا يكون تحركات الافلاك الا بداعيها ان

٦١ على ان لها النفوس شاعرة يفعلها لامتناع ارادة الشيء بدون الشعور به وان الاستدلال بكون حركتها
ارادية على كونها قائمة بجميع الحوادث فكلا وما ذكره آخرا من ان نفوس السماوات مطلعة عليها
على السبب الاول ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب
الاول للحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة فائدة وقد عرفت
ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدا الاول على الاطلاق اعني الواجب فيرجع الى ما ذكرنا من الاستدلال
ويكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلي
وغير مستدرك في الدليل وان استلزم الاستدلال فلا وجه للجواب من الدليل بمنع المقدمات المستدركة
التي لا دخل لها في المقصود اصلا وهو قد اجاب ولا يمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج
في الحركة الارادية الى التصورات الجزئية فلا وجه في تعبير الدليل على الوجه المذكور الى شيء من تينك المقدمتين
اصلا ثم ان ما ذكره رحمه الله يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال ولولا ان جميع الكائنات
بائنة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء واجاب بانه يجوز ان يكون شيخ لطائفة تعيد ابتداء او بواسطة
ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه الاخير بوجهين احدهما وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه
يجوز ان يكون اطلاع النبي عم على الغيب بان يعرف الله تعالى ملكا من الملائكة ما يريد اعلامه
للنبي عم من الغيب ويامره بان يبلغ الى النبي عم من غير ان يكون له اطلاع على جميع الحوادث
وكذا الحال في النائم وما هو ثانيهما هو الموافق لاصول الفلاسفة هو ان ما ذكر لا يدل على كون النفوس
الفلكية عالمة بها لكفى في ذلك ان يكون مجرد من المجردات عالما بها وتتقبل الذهن عند تخليها
عن علائق البدن وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفسا فلكيا او عقلا من العقول لكن لا يخفى
على من مارس كتبهم وتتبع كلماتهم انهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات
عالمة بجميع الاشياء لا انهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي كون النفوس الفلكية عالمة
بجميع الحوادث وفرق بين الحركة في كل منهما بخلاف المستديرة بانه لا بد في الحركة المستقيمة من
تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منهما بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها

بتوبغا سه توحی

تخيل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة الى منتهى معنيين يمكن على طريق
متعددة غير محصورة بان يتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان يتحرك على خطوط آخر
مايلة عن الاستقامة الى اليمين والشمال وكذا الحركة من كل حد الى آخر من الحدود والواقعة
من ذلك المبدء والمنتهى من تخييل الاجزاء التي يقع عليها الحركة شيئا بعد شيء وارادة الحركة
فيها من حد الى آخر على وجه مخصوص لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح واما الحركة المستديرة فانها بعد
تعيين النقطتين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هنا الى تخييل الاجزاء
والارادة يرد عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والاجزاء
التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون للمتحرك تخيلات
وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن عاقل تجد [illegible] من نفسه الالم
[illegible] عند حركة الاضطرارية في مسافة ولو فرض الكلام على اصل الجزء الذي لا يتجزى
فلا خفاء في انه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التي في تلك
المسافة والثاني لو وجب تحقق الحركة على المسافة فليتحرك في كلها والا لزم الرجحان
بلا مرجح وللحوالة الحركة الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها
تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود والمفروضة
عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية
وان وقع في اثناء الحركات تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب آخر اتفاقية
واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها نعم اذا انقطع الحركة قبل الوصول الى المقصد
كما ينقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك من تصور آخر وارادة
اخرى لانها حركة اخرى مغايرة في الوجود لما انقطع قبلها واما منعه للمقدمة القائلة
بانه اذا تصور الحركات تصور توابعها ولوازمها فان اراد به ان مجرد تصور الحركات
لا يستلزم لوازمها وتصور توابعها فذلك حق لكنه فيه لكن يقدح فيما ذكره من الدليل لانه فيما قصد الحكماء

لانهم

فلا يوم

بلا مرجح صح

لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ما له دخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب تصورها فوله
وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركاته في غاية السقوط
ثم انه رحمه استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال فكيف يجتمع
في نفس مخلوق في حالة ولحظة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية
لاحادها انه نوع من الاستبعاد ولما ادعاه الضرورة في استحالته لقوله ومن لا يستدل بغفلته باستحالته
بقوله ومن لا يستدل عقله باستحالة ذلك فليس من عقله وانت تعلم ان الاستبعاد لا تعتد في هذا
المقام ودعوى الضرورة لا يسمع في محل النزاع ثم ادعى ان الغالب في الظن ان النفوس الفلكية من
نوع نفوس الانسانية وان لم يكن غالب على الظن فلا اقل من انه يحتمل عند العقل وما لم يحكم بنفي
الانسانية ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل ان لا يكون نفس
الفلكية مع عدم المانع في النفوس الفلكية ولم لا يجوز ان يكون لها موانع كاشتغالها بعبادة رب العالمين
وغير ذلك مما هو اجل واعلى من عوائقها وانتفاء الموانع التي فيها لا يدل على انتفاء الموانع كلها اذ لم
يثبت انحصار الموانع فيما يعرفه ولعل مانعا آخر غير ما ذكره ولا ملتبس على ذي مسكة ان
هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس معنى
الاحتمال هناك الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف في الحقيقة
وعدمه على السواء وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني كون النفوس الفلكية غير عالمة
بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات
دليلهم حتى يلزم من عدم القطع بطلانه فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم ولا يقدح فيه ذلك الاحتمال
وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي لا يتطرق اليها الشك او النقض او المعارضة وليس
ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليلهم على ان القول بالنفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث
الجزئية التي لا تتناهى لا القطع به فان القطع به مبني على القطع في مقدمات لا يقطع العقل بها بل
يظن ان الامر على خلافها او يتردد بطلانها وبين نقيضها وهي ان النفوس اعني النفوس الفلكية

ايضا عالما ... ان ... واعواع الخطع
تاقطعوا ... وان يكون الانسان ... الانسان
من ... ان يكون ... ايضا ان ... ان ... البدن
الا ان ... ان ... عدم المانع في النفوس
منعه عن ذلك
الفلكية صح

والانسانية

والان هذه مخالفان في الحقيقة وانما قيل انه يصح عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك
امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بمخالفتها في الحقيقة بل جاز
عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية
الى لا تتناهى يتجه الصح عليه بانا لا نم ان القطع بان النفوس الفلكية مبنى على القطع بمخالف
النفسين قوله اذا النفوس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك امورا غير متناهية على سبيل
التفصيل دفعة قلنا لا بد له من دليل وعدم اطلاعها على الوقوع لا يمنع الامكان ويكون ما ذكره
آخرا من انه يجوز ان يكون ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون
المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ونتلوه القسم الثاني وهو مباحث
الطبيعيات **الفصل التاسع عشر في ابطال الوجوب الاقتران واستناد الانفكاك بين
العادية المسببات** وسبب العلة عند ان الطبايع الاجسام آثارا واقعا في موادها
كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورها النوعية وفي مواد غيرها ايضا كالاحتراق الحاصل
في القطن من النار واعداد المواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد
صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصور الهوائية وتلك الطبايع
قد يكون علة تامة بانفرادها لآثارها وقد يكون علة ناقصة يحتاج تلك الآثار في حصولها عن
تلك الطبايع الى مواد اخر ينضم اليها من الشرايط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تم العلة ويحصل الاثر
من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض بواسطة الامور المعدة حصل
فيها استعدت هي لها من صورة او عرض والمبداء تام في فاعلية لا بخل هناك ولا قصور
ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف عند تمام القابل والفاعل وانما يحصل
استعداد المادة يمنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة
كما ظن من انهم انكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الري عند الشرب
وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كما زعم وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء

المسهل

بل العلة التامة

السهل ليست علة تامة لما يترتب عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز ان يزول الماكول من المعدة
الى الامعاء دفعة من غير ان ينضم في المعدة فلا يحصل الشبع وان تحصل في الماء سدة
يمنع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوة قاهرة لقوة الادوية
المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك فهي جزء من اجزاء العلة التامة فان اتفق وجود
ساير اجزاء عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل يترتب وجودها
على ما ذكر لامتناع التخلف عن العلة والا فلا **قال الامام الغزالي** رحمه الله وعلى هذا
الاصل يبنوا انكار المعجزات المنقولة عن الانبياء كالوقوع في النار من غير احتراق مع
بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى
والبواما وقع في القران المجيد من امثال ذلك كثيرا ولهم احياء الموتى بازالة موت الجهل بحيوة
العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى عم شبهات المنكر
الا من غير ذلك فنقول لهم اولا لم تزعمون ان الطبايع علل تامة اما بانفرادها او مع امور تنضم
اليها من وجود الشرايط وارتفاع الموانع لما يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل
على ما ذكرتم الا مشاهدة الترتيب دائما او اكثريا يعني ما زعمتموه عللا معلولا ومن المكشوف
البين ان ترتب الشيء على الشيء دائما او اكثريا وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز
ان يكون المبداء اجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار فلا يكون لمماسة النار دخل في
الاحتراق وكذا في جميع المرتبات واما القول بان المبداء لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على انه
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساد
مبناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه
بدونه مبني على كون المبداء موجبا بالذات وقد فرغنا من ابطال دليلكم عليه فيما سبق لا يقال
لولم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكلب في حجرتنا لم ينقلب انسانا فاضلا
ولا اواني البيت لم ينقلب ذهبا او فضة لانا نقول اولا ما ذكرتم مشترك الالزام فان المواد

العنصرية مسطعه عندكم للحركات الكلية والاوضاع التي يحدث بها اذهي مبادي للاستعدادتها للصور
والاعراض فمن الجايزان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في الوقت من السنين لعيد حصول
الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الانسان وفي مواد اواني البيت لحصول
الصورة الذهنية وهذا الاحتمال لايمكن دفعه برهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب
ليس بمستند الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من اسما به اسما وه فان الصبيان
والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل بوجود محوز الانقلاب يسفهوه وينسبوه الى الجنون
مع انه ليس لهم علم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري لخلقه الله تعالى فينا
استمرار العادة كسائر العلوم عن العقل لا يخلقها على ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر
يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح
وجها لا يصلح به تكذيب المعجزات المنقول عن الانبياء عم بطريق التواتر فان نقول ان الله
لها قوة تتصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية منقطعة لها على الاعم اكثر وح
لم يجز ان يحصل للنار بواسطة تصرف النفس الكاملة فيها مانعة عن التاثير في بدن مع بقايها
على حقيقتها المخصوصة ويحصل لبدنه صفة تمنع تاثير النار فيه فانا نرى من يطلي
بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور يوقد ولا يؤثر فيه وكذا نرى القطعة تمس في بعض الاشربة
بالمعول بالصفدع يمر بين النار ويتعلق النار بتلك القطعة ويشتعل ولا يحترق فتلك
القطعة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكار لالقاء ابراهيم عم في النار
مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرنا وكذا نكر قلب العصا ثعبانا واحيا الموتى
فانا نعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية
حصل منها النبات ثم انه يستحيل واما عند اكل الحيوان واستمراه ثم يستحيل الدم
ثم تنصب الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فيفاض من مبداها
فيصير حيوانا واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا تحصل الا بهذا الطريق فلا علم

على اعراقكم

الطفل

العناصر

لنا به

لنا به ولعل هناك طريق آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا بعلم تحصيل لتلك المادة
بواسطة تعالى النجوم في اقرب من هذه فانا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل بالتولد
كالحية المتولدة من الشعر اذا القي في الماء الراكد زمانا طويلا ومن العنكبوت اذا رقت وجعلت
كالمرهم ولفت ووقفت في الذبل اربعين والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من البقل
وح مع حصولها بالتوالد ايضا وقد يكون بعضها من المواد العنصرية في اقرب من كالضفادع
التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجو في
مدة يسيرة اذ من المعلوم ان الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع
لا يثبت في الجو مدة معتدا بها فقد تبين ان الطرق الاستعداد مختلفة لا يضبطها العقول البشرية
ولا يحصرها فمن اين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحيوة حتى
يجزم بعدم انقلاب العصا ثعبانا وعدم حصول الحيوة في بدن الانسان بعد ما كان ميتا
اما انكار هذا الامر يضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن
اسرار الله تعالى في خلقه ومن استقرا عجايب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات
الانبياء بحال من الاحوال الاخر لو جاز لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس
في العقل استحالة احدهما اوضح من استحالة الاخر لانا نقول انقلاب الماء هواء جايز فان بينهما
مادة مشتركة تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الآخر والنزاع في جواز ذلك بخلاف ما
ذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة مع جزء مسهما حتى يمكن الانقلاب
بان يخلع صورة احدهما ويلبس صورة الآخر والانقلاب فيما ذكرنا يتصور الا بان
يكون احدهما بعينه هو الاخر واستحالة ذلك ضرورية وقد يستدل عليها بان الجوهر اذا انقلب
عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب ايضا بل اضاف اليه امر آخر وان لم يعدم
ولم يوجد العرض فهو كما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نرى لسنا احدا من الحكماء الذين
يعتد بشانهم ما دل على انكار هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وبحهم الذين

بينهما

لم تمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار امثال هذه المعجزات بل ما كان على خلاف العادات المالوفة
والمشايخ للطرة وعوضهم من ذلك التميز عن العوام فى عدم الاعتراف بكل ما يقال و رايتهم شيخا اجلانعما
ما استهجن طريقهم فى زلف سريرتهم حيث تعالى الله وان يكون تميزكم عن العامة هو ان يكون منكرا
لكل شىء فان ذلك الجبن وعجز وليس الحق فى تكذيبك ما لم تعرف استحالته بالبرهان دون   لكل شىء محز
الحق فى تصديقك ما لم يبين لك بينة واعلم ان فى الطبيعة عجايب وللقوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب نعم يلزم على اصولهم
انكار انشقاق القمر لامتناع الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكروه فى
امر المعجزات هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية اطلاعا على الغيب فى حال المنام وليس احد من
الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب اوجبت البصيرة الا ان يكون فاسد المزاج ونائم قوى
التخيل والتذكر وليس ذلك الاطلاع بسبب الفكر فان الفكر فى حال اليقظة التى هو فيها امكن
يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف فى حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية لها مناسبة الجنسية الى المبادى
العالية المنتقشة بجميع ما كان وما يكون وما هو كائن فى الحال ولها ان يحصل لها اتصال روحانى ولها
وان تنتقش بما هو مرتسم فيها مما استعدت هى له الا ان اشتغالها بالحواس الظاهرة او الباطنية و
استغراقها فى تدبير البدن يمنعانها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها لان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وليس لنا سبيل الى ازالة
عوايق النفس بالكلية عن الانتقاش بما فى المبادى العالية لان احد العايقين هو اشتغال
النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العايق بالكلية ما دام البدن صالحا لطاعته بدرها (؟) الا
انه قد يمكن احداث عليه فى حالة النوم فان الروح تنتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشراين
وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحال هو اليقظة فيشتغل النفس   الادراكات
بتلك الادراكات فاذا انحبس الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انبثاثه اليها
فتعطلت هذه الحواس وهذه الحالة هى النوم وبتعطلها تخف احد شواغل النفس عن الاتصال

بالمبادى

بالمبادى العالية والانتقاش ببعض ما فيها فيتصل ح بتلك المبادى اتصالا روحانيا ويرتسم فى النفس بعض   ٦٥
ما انتقش فى تلك المبادى مما استعدت هى له لكونها منتقشة كالمرايا اذا حوذى بعضها ببعض فانها ينتقش
فى بعضها ما يتبع مما انتقش فى البعض الآخر والقوة المتخيلة جبلت محاكية لما يرد عليها فيحاكى تلك المعانى المنتقشة
فى النفس بصور جزئية مناسبة لها ثم يصير تلك الصور الجزئية منطبعة فى الحس المشترك فيصير مشاهدة وهى
من الرؤيا الصادقة ثم ان التصور التى يركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعانى المنطبعة   الرؤيا
فى (؟) لا يكون بين المعانى التى ادركها النفس وبين الصور التى ركبتها القوة المتخيلة تفاوت الا فى الكلية و
الجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن شديد المناسبة الا انه مع ذلك يكون بينهما مناسبة ما بوجه
ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصور التى فى الخيال الى المعنى التى صورته
المتخيلة بتلك الصورة واما اذا لم يكن بين المعنى الذى ادركته النفس وهذه الصورة التى ركبتها
القوة المتخيلة مناسبة اصلا لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة الى ان ينتهى
الى الصورة لا تناسب المعنى الذى ادركته النفس اصلا فهذه الرؤيا من قبيل اضغاث الاحلام
ولهذا قالوا لا اعتماد على الرؤيا الشاعر والكاذب لان قواهما المتخيلة قد تعودت الانتقالات
الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس تختلف بالمراتب فى القوة والضعف اختلافا غير بين فانا نرى النفوس
البشرية متفاوتة فى طرفى الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس التى يدرك النظريات
الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه
قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية بحيث لا يشغلها الحوادث
ولا يستوليها بحيث يستغرقها ويمنعها عن شغلها بل يتسع لقوتها بالنظر الى جانب العلو و
جانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجمع فى حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع
وافعال آخر غير ذلك والاكثر عاجز عن الجمع من هذه الاشياء وامثالها ويكون قوتها المتخيلة
بحيث تقوى على التخلص للحس المشترك عن الحواس الظاهرة فيقع لمثل هذه النفس
فى اليقظة ما يقع للنايمين من الاتصال بالمبادى المفارقة والاطلاع ببعض ما فيها مما كان وما يكون

من المغيبات وينزل الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه يسمع كلاما منظوما
من هاتف او يشاهد منظرا بهيا في احسن هيئة داخل لكل يخاطبه فيما يهمه من احواله واحوال
ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذه الاثر الجزئي وبين المعاني التي ادركتها النفس الناطقة الا بالكلية
والجزئية كان وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التاويل ثم ان تصورات النفوس قد يكون سببا لحدوث
الحوادث من غير ان يكون سبب من الاسباب الحسية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة
البدن وتصور السقوط من شخص يمشي على جذع موضع عال يوجب السقوط وكذا التصور
الصحة يوجب الصحة وتصور المرض يوجب المرض بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس يستبعد
ان يعين لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ثابتة ان تكن باصلا في النفوس بالخلقة
او لاجل مزاج اصل بسببها يتعدى تاثيرها بدونها فتوثرها في الاجسام العنصرية كما توثر في بدنها ويكون
لفرط به... لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لكل العالم العنصري او لبعضه فيطيعها المواد العنصرية وان كانت
غير حالة فيها كما ان اعضاء بدنها يطيعها وان لم يكن حالة فيها فيحدث انشاء لامر عالم الكون و
الفساد ويحدث الزلازل والطوفانات والخسف ويصير الحيوان جمادا او الجماد حيوانا الى غير
ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام **الفصل العشرين**
في اثبات ان النفوس البشرية مجردة من المادة وهو اي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول
علماء صح الاسلام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وامام العلم الراغب والحسين الحلي
واكثر ارباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المقصود بيان ضعف دلائلهم ورد دعواهم
معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القديم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان
بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متناهية في الوضع فح اما ان يكون منقسما بالفعل
او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتناهية في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة
وكل حاصل في العقل معقول والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء متناهية في الوضع فيكون
تلك الاجزاء مركبة ايضا من اجزاء متناهية في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة

على اجزاء غير متناهية دفعة وانه محال لا نقول انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه ولم لا يجوز ان لا نسلم ان شيئا من المتعقلات
معقولا بالكنه لجواز ان يكون تعقلاتها بالوجوه لانا نقول تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه وذلك
الوجه ان كان معقولا بالوجه وهكذا ويلزم التسلسل في تصور ذلك الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل ان
كان معقولا بالكنه والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى
او غير متناهية صح دفعة وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او لا فالواحد بالفعل موجود فيها
لان معروض الكثرة ما هو بالاحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء
متناهية في الوضع وان كانت منقسما بالقوة لا بالفعل فاما على اجزاء مخالفة في الماهية او الى اجزاء
متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا لكانت الاجزاء الحاصلة بالفعل منفردا الى الثاني لانه ح يكون الصورة
العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل بالفعل لحصول الكل
وان حصول الماهية يتحقق لحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الآخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة
والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة
واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متناهية
جسمانية صح في الوضع والالزم انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى اجزاء متناهية في الوضع لو وجب انقسام الحال
جسمانية صح كذلك وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متناهية في العقل فان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية فيكون
مجردة وهو المطلوب هذا غاية ما ذكروا في تقرير هذا الدليل وجوابه انا لا نسلم ان بعض المعقولات
غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة الى اجزاء متشابهة قولهم فيكون في الصورة
العقلية معروضة الزيادة والنقصان قلنا ان اريد انه يلزم ان يكون الصورة العقلية
معروضة لهما بالذات فلا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون عروضها لها بواسطة حلولها في النفس
التي هي جسم معروض لهما حقيقة وان اريد به انه يلزم ان يكون معروضة لهما بواسطة عروضها
لمحلها اعني النفس فمسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة يجب ان يكون مجردة عن مثل هذه العوارض

بل الواجب تجردها عن موادخرشاتها المحسوسة وعن عوارضها واما قولهم ومع ذلك فالمط حاصل لان المنقسم
بالقوة واحد بالفعل فليس بشي اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها ولحوق اجزاء متباينة الوضع
عدم انقسامها من حيث ذاتها اى بتلك الاجزاء لجواز ان يكون محلها منقسما فى ذاته الى متباينة الوضع يوجب
انقسام الحال كذلكم فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فى الطول والنقطة الحال فيه غير منقسم
اصلا لا يقال حلول النقطة فى الخط لا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به اعنى الانتهاء والانقطاع
والحلول فى المنقسم لا من حيث ذاته المنقسم لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث
ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصور العقلية فى النفس من حيث ذاتها المنقسمة
لا باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية لانا نقول ما ذكر
كلام على المستند فلا يجدى نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع فى ذكر على انا نمنع كون الصورة العقلية
حالة فى النفس من ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها القول
ما ذكروا من ان حلول الشى فى الامر المنقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما
يتم اذا كان حلول الصورة العقلية فى المقابلة من قبيل الاعيان الخارجية فى محلها وهو مم ولم
لا يجوز ان يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على ان قولهم انقسام المحل الى اجزاء متباينة
الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك ان الصورة الوهمية الحالة
كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى اجزاء متباينة فى الوضع اولا واياما كان فما ذكروه
اما على تقدير عدم انقسامها فلكون محلها غير منقسم واما على تقدير انقسامها فلكونها حالة فى
الجسم المنقسم ويمكن دفع منع النقض بان يقال القوة الوهمية لا يدرك الا صداقة الشخص
الجسمانى من حيث هى كذلك وادراك صداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك يكون بادراك
ذلك الشخص الجسمانى فى ملاحظة العداوة منه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة فى القوة
الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة فى جسم منقسم الا ان العقول بادراك
القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق مواهبهم وايضا فالعداوة صفة حالة فى الجسم المنقسم
احوالكم مم

مع كونها غير منقسمة يخاء النقض من وجه آخر اللهم الا ان يقال العلاقة ليست صفة موجودة
فى الشخص قائمة به كقيام السواد بالجسم بل هى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج اصلا فلا يكون
حالا فيه حلول الاعراض فى الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بساير المفهومات الاعتبارية
والعدمية ثم لو سلم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة فى الوضع يوجب انقسام الحال كذلك لكن لا نم
ان النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس منقسما انقسام تلك الصورة
وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء
على النفس من ارتسام الصورة فيها بل فى مجرد آخر فيلخصها النفس من هناك كما يدرك النفس ..... ما النفس
من المحسوسات الى مبلخصها او قد يستدل على ان الادراك الغير الحضورى يعتبر فيه وجود صورة المدرك فى
المدرك بانا ندرك اشياء لا وجود لها فى الخارج منها ما هى ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها
ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له باوصاف
ثبوتية فلا بد لها من وجود اذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن ويرد عليه ان اللازم مما ذكر ثبوت
وجود لتلك الاشياء فى الجملة الا ثبوت وجودها فى اذهاننا لجواز ان يكون وجوداتها فى بعض الامور
الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ويكون فى مدركاتنا الى الموجود فيه كما فى ادراكنا وتميزها والحكم
عليها بالاوصاف الثبوتية وما يقال انه اذا ثبت للاشياء وجود على فى الجملة فالظ انها موجودة
فى اذهاننا لكونها معلومة لنا فشيء غير معتد به فى امثال هذه المقدمات فان قلت لو لم يكن
للاشياء وجود فى نفوسنا فى الامور الغائبة عنا كانت مدركة لنا دائما او غير مدركة اصلا
اذ لو ادركناها فى وقت دون وقت لزم الرجحان من غير مرجح قلت لا نم ذلك ولم لا يجوز ان
يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبقة فى الامور الغائبة عنا متوقفا على توجه النفس وزوال
المانع وحصول الاستعداد بملاحظتها من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه
العدم دوام الارتسام فيها ثم يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هذه الهيكل المخصوص المحسوس
ويكون انطباع الصورة المعقولة من قواها كما ان انطباع صور المحسوسات فى قوتها
انطباع

ولا نم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصورة الوجه الثاني انا نعقل المفهوم
الكلي ونذكر نظر الاشتراكه ولا بد ان يكون ذلك الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية من وضع معين
وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع المختلفة
وامتناع ان يكون الموصوف بمقدار معين وشكل معين ووضع معين مشتركا فيه بين
الاشخاص ذوات المقادير والاشكال والاوضاع المختلفة وليس التعقل الا حصول صورة
المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل
معين ووضع معين لان كل جسم او جسماني كذلك فيكون الصورة العقلية الحال فيها موصوفة
بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع
العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم ولا جسمانية وجوابه انه ان اريد
بقوله لا بد ان يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية انه بحسب ذاته يكون
كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم او جسماني لان اللازم منه اتصافه
بتلك العوارض من قبيل بحال محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته وان اريد انه يجب
ان يكون كذلك مطلقا فممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض
بحسب الذات كاف في مطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال
المختلفة لان مطابقته لتلك الكثرة الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله في المحل ص
واقترانه بها بسبب الحلول لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال
والاوضاع والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نم ان التعقل لا يكون الا بحصول هذه الصورة
المعقول في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون انطباع صورة
المعقول فيها بل في محل آخر فيلحقها النفس من هناك ولو سلم ان التعقل انما يكون لحصول
صورة المعقول في العاقل ولكن لا نم انه يلزم ان يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض
وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو مم ولعل هناك نوعا آخر من الحلول

الا انه يلزم فيه اتصاف الحال بما اتصف المحل به من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية
في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو مم بل الكلي
هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجازيا باعتبار ان المفهوم المعلوم بها كلي
ونسبة الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما
ان الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج لا انها عين حقيقته كذلك
الصورة العقلية بالنسبة الى ماهية تلك الصورة لا يقال الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على
ان الحاصل في النفس هو عين الماهية لا امثالها واشباحها لانا نقول لا نم ذلك بل اللازم منه وجود
المفهومات المعقولة في قوة دراكة لئلا يلزم اتصاف المفهومات مطلقا بالصفات الثبوتية ولئلا
يلزم تميزها حين هي معدومة واما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها
هي النفوس البشرية فلم يدل عليها تلك الادلة كما حقق آنفا الوجه الثالث ان النفس الناطقة
تقوى على ادراك ذاتها وادراكها ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها
فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المط وجوابه اما لانم انه لا شيء
من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها غايته ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الباطنة
لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي ولم لا يجوز ان يكون قوة اخرى
جسمية يفارقها في انها لا تدرك ذاتها وادراكاتها فان القوى الجسمانية متخالفة بالحقيقة
فيجوز ان يثبت لاحدها حكم لا تثبت للباقي او لا يرى ان القوة الباصرة لا يفيد الاحساس
اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها انما يدرك محسوساتها
عند ملاقاتها لمحل الحواس ودعوى ان كون المدرك مدركا لذاته وادراكه مشروط بتجرد المدرك
مم الى ان يقوم عليها البرهان الوجه الرابع ان النفس الناطقة لو كانت قوة في عضو
من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له او غير متعلقة له اصلا والتالي بقسميه باطل لا تدرك القلب
والدماغ وساير الاعضاء التي نتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم

مثلا اما الملازمة فلان التعقل لا يكون الا لحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحصولى او بصورتها كما في العلم
الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو لحصول عينه لزم ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن لحصول
عينه لحصول صورة لزم ان لا يدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس لها لة في ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه
اجتماع المثلين في مادة واحدة وانه محال وجوابه انا لا نم الملازمة وما ذكروه لبيانها من التعقل لا يكون الا بحصول ماهية
المعقول للعاقل او بعينها او بصورتها مم بل التعقل حالة اضافية مخصوصة يحصل بين العاقل والمعقول واذا حصلت
تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان او دماغا او غيرهما من الاعضاء او حصل شعور القوة العاقلة بمحلها
واذا لم يحصل لم يحصل الشعور به وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل لكن لا نم انه
اذا كان ادراك النفس لمحله بحصول عينه لزم ان يدركها ابدا وانما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا
في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل لم
يحصل وان سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم ان يدركه دايما ولكن لا نم انه اذا
كان باعتبار حصول صورته لزم ان لا يدركه دايما قوله لان حصول صورته للعضو في القوة العاقلة لحالة في ذلك العضو
يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة مم وانما يلزم ذلك لو كان صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل
الصورة شبح ومثال لا مماثل ومساو له في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على الوجود الذهني على
كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول ولو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للخارجي فلا نم لزوم
اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول احد المثلين في الآخر ان كان ارتسام الصورة في العقل
او حصول احد المثلين فيما يحصل فيه الآخر ان كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يقم الدليل على
استحالة شيء منها فان قلت انا يعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد يعقل صورة الجسمية النوعية الحالة
في مادته والناطقة المنتقشة بصورة تلك الصورة الجسمية النوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها
صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما بالاخرى لان الحال في الحال في الشيء في ذلك الشيء
قلت لا نم ان الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نم انه يلزم
منه ان تكون الصورة العقلية الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكره من ان الحال في الحال في الشيء في ذلك الشيء محال فان حلول

احد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن مقارنتهما باي وجه كان والا لم يكن احدهما لكونه حالا في الآخر اولى من العكس
بل عبارة عن مقارنتهما النعت ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء ناعتا للشيء ان يكون ناعتا لمحله اولا يرى
ان السرعة الباعثة للحركة لا يكون باعتبار الجسم الذي هو محل لتلك الحركة لانفعال صب انه لو لم يلزم اجتماع المثلين
في مادة واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الآخر والدليل القايم على استحالة اجتماع المثلين في واحد قايم بعينه
هناك اذ يلزم على تقدير حلول احدهما في الآخر ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها
فلكونهما مثلين واما بحسب العوارض فلتساويهما بالنسبة اليهما الا انا نقول لا نم عدم التمايز بالعوارض لان
احدهما ناعت والآخر منعوت له وهذا القدر يكفي في التمايز انما كان حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم
اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل
واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني والآخر بالوجود الظلي
فلا استحالة لان السبب الاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما واذا كان احدهما موجودا
بالوجود العيني والآخر بالوجود الظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا
الملازمة فلا نم بطلان اللزوم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان عضو صغير غير متعلق
ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال من انها لو كانت منطبعة
في عضو من اعضاء البدن لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيس وهو ذلك هو القلب
او الدماغ على اختلاف الرأيين فيكون على تقدير كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون ساير
الاعضاء فشيء غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكروه من الدليل لو تم لزم اما كون النفس عالمة
بصفاتها دائمة او غير عالمة دايما لان ادراكها اما بحصول اعيانها فيلزم كونها عالمة دايما واما
بحصول صورها فيلزم ان لا يكون عالمة بها ابدا والا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس
الناطقة وكلاهما محال لان كثيرا من صفات النفس يدركها في وقت ولا يدركها في آخر
رده الحكيم المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لكونها مجردة عن المادة غير موجودة في الموضع لذاتها وليس عدركه للمصنف والنفس مدركة

اطلاع الكل للحالة التي يعتقدان الشرط غير تلك الحالة واعترض عليه اولا بان ادراكها لذاتها ان كان من قبيل الصنف
الاول لزم ان يكون مدركا لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم بالعلم ليس مغايرا له بحسب
الذات بل بحسب الاعتبار فقط فلا يلزم ان يكون لها علوم غير متناهية ولا استحالة فيه وثانيا بان لنحكم بالضرورة
ان كثيرا من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول واجيب بان
الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن العلم بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دايم وكلامنا فيه ولا يخفى
عليك ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجد الانسان من نفسه فانا نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة
عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات ثم ان الفرق بين
الصفات الحقيقية والاضافية بان الصفات الحقيقية مدركة للنفس دايما والاضافية مدركة حال
المقايسة مع كون كل منها حاصلة للنفس دايما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها لو كان
بحصول نفسها لها لزم ان يكون مدركة لها دايما وان كان بحصول صورها لزم ان لا يكون مدركة لها اصلا لاستلزامه
اجتماع المثلين في محل واحد فان قلت ادراكها لحصول انفسها الا انها لما كانت امورا اضافية والامور الاضافية
مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فان تعقل
المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشي حاصلا للنفس دايما ولا يكون
ادراكها دايما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه دايما
لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعلم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله بتعقل المضاف اليه لا يستلزم
عدم كونه مشروطا بشرط اخر الوجه الخامس لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم لكان تعقلها بالالات الجسمانية
لان القوى الحالة في الاجسام انما تعقل بتوسطها ولو كان تعقلها بالالات الجسمانية لكان كلما يعرض الالات
كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف لان الشرط يختل باختلال مشروطه كما يضعف قوى
الاجسام من قوة الحركة الحالة في البدن لضعفها في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض للالات
كلال وضعف في تعقلها بل [illegible] ربما يزيد وهو لا يسال [illegible] غير صحيح لان الشيخ الرئيس [illegible]
[illegible] الا لكمال الات البدن لا يعارض الثاني فهنا موجبة كلية والاستثناء بعضها رفع الايجاب

الكلام

الكل وما ذكر من الوصف الجزئية لا يدفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي وكل
وكل ما ادعيناه ذلك وقد يقرر السؤال على وجه المعارضة وتقريره ان يقال لو عرض لنفس العقل اصلا مع
اختلال الالة وجب ان يكون التعقل بالالة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله ويجاب
بمنع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الالة في اواخر سن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال في الجسم
عامل بالة لجواز ان يمنعوا في ذلك العوايق عن تعقله الذي هو ذاتيه كاستغراقه في تدبير البدن وتوجهه
بالكلية اليه وان لم يكن حالا فيه وفي الجواب بحث لقايل ان يقول لو كان تعقلها بالالات الجسمانية لكان
كل ما يعرض لتلك الالات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف وانما يلزم ذلك
لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل حدا معينا من اعتدال الالة باقيا في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون
شرط كمال التعقل حدا معينا من اعتدال الالة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط
واردا على الزايد على ذلك الحد ثم تحليل التعقل ح انما وقع اختلاله في ذلك الحد في اواخر سن الانحطاط اختل
التعقل ايضا فان قيل بقاء ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب انتفاء التعقل على حاله كما نرى انه يزداد وكمل
في زمان الكهولة [illegible] حصل ذلك الكمال اختلال البدن قلت يجوز ان المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من ساير الامزجة فلا جرم قوي القوة العاقلة فازداد التعقل وكمل وقد يجاب بان القوة العاقلة تبقى
على حالها لكن لما اجتمعت في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل
صارت الحالة وردة للحكيم المحقق بان جودة التعقل اما بحسب التمرن والاعتبار كما ان من يكتسب شيئا مرارا كثيرة فانه يحصل
للنفس هيئة ترتيبه بذلك الحس بحسب تلك الهيئة وذلك الحكم مترتبا واما بحسب التجربة كما اذا كان الشي جربته
متعددة وحصل الحس بها شعور على التعاقب فكل جزء منها يعرض كان اجود ما يصاب به مما عرض عليه قبله
واما بحسب القوة العاقلة فكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود
تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة المذكورة ولكن اجود لعلها بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب
والاكتساب الحسي دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصيرا ولا سميعا والكلام في زيادة التعقل
وكماله بسبب زيادة قوة التعقل لا بسبب زيادة الهيئة التميزية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم عليها

التجربة وذلك غير ما نحن فيه الوجه السادس القوة العاقلة قد لا يكلها تكرار الافاعيل و يكثر بل انما يقويها
وتستجدها وكل قوة جسمانية انما يكلها كثرة الافاعيل والقوة العاقلة لا تسبب خصايصها اما الصغرى فلان من كان
اكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف النفسية والتجربة
يصحح ذلك واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فقط فانه ربما يبلغ شخص من القوة وكلال لها حدا
يعجز معه عن فعلها فان الناصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد
الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرايحة القوية الضعيفة وكذلك حال الذايقة واللامسة واما القياس فلان
القوية
افعال القوى البدنية لا يخلو عن انفعال اما المدركة فلان فعلها الاحساس الذي هو التاثر عن المحسوسات واما
المتحركة فلان تحريكها للغير فلا يتم الا بتحريكها الذي هو الانفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاهر لقهر
طبيعة المنفعل و يمنعه عن مقاومته فلو من فان قبل الفعل كان مقتضى طبيعة القوى ان تحكيف
بوجهنا احسبان القوى وان اقتضت تلك الافعال بذواتها الا ان طبايع العناصر التي هي تتم اسنانها
من موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا يقتضي تلك الافعال فيقع بين القوى وطبايع العناصر
تنازع وتفادم دايما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب عن هذا
الوجه الامامان حجة الاسلام الغزالي رحمه الله والعلم فخر الرازي رحمه بانه جاز ان يكون القوة العقلية
الامام
مخالفة بالنوع لساير القوى مع كونه الجميع بدنية والامور المخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل
بعضها بتكرار الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بان ما ذكر
من القياس الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بمنع الصورة
بان يقال لا نم ان القوة العاقلة قد يكلها تكرار الافاعيل ولم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة اقوى القوى
لا يستح واثبتها فلا يدرك الاكلال الواقع فيها بتكرار الافاعيل لغاية قلتها والتجربة لا ينفعه وما ذكر من ان من
لغاية ما
كان اكثر دراسة وقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم ودقيقة المعارف النفسية فنقول
النفس
ان اريد بكونه اقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة يكون اتم اقتدارا ثم وان اريد ان القوة العاقلة
قد يكون فيها اوجه ادراكا فمسلم ولكن لا يجوز ان يكون ذلك بحسب المتمرن والتجارب وذلك لا ينافي
اسرع ثم
التمرن

الرابعة القوة لا يحس مع
هو التاثر ثم
يوجهنا ان ...

وقوع الكلال فيها على منع ان يكون في افتقادها نقصان خفي بحسب لا يدرك الغاية فلمه انه جه السابع او كان المشار
اليه جسما او جسمانيا لم علم احد من الناس بالضرورة انه هو الذي كان الوجود موجودا قبل في تلك النفس
والتالي بط فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين
قد يطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد يكثر بالنمو والسمن وقد يصغر بالذبول
والهزال ولان الحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحركات الحاصلة من اشعة
الاجزاء
الكواكب وانما في التحليل والقوة الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه واما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء
محلها
الموجود في تلك السنين واذا لم تبق الاجزاء الموجودة صورا كانت او عرضا لانها لو بقيت فلا بد ان ينتقل الى
عند تحللها الى محال اخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصور والعرض وانه مح واذا كان كذلك
امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد
من الناس يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وجوابه النقض اما اجمالا فبان يقال ما ذكرتم
بعينه قائم في البهيمة والشجرة فلو صح بجميع مقدماته لزم ان يكون لهما نفس مجردة وانتم لا يقولون به واما
مفصلا فبان يقال لا نم صدق الشرطية المذكورة وانما يصدق لو كان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء
الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء باقية من اول العمر الى اخره غير
متحللة ولا متبدلة لا يقال الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية فهي متبدلة ....
البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا لكله في الاسم والحد كالعظم واللحم
والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا لكله فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء
اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة يتركب من الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة من
المني او زايدة حاصلة من الغذاء بارزة متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي فالحكم
على الزايدة دون الاصلية المخلوقة من المني يلزم الترجيح من غير مرجح لانا نقول لا نم ان اجزاء الاعضاء
البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الآخر ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء
الاصلية المخلوقة من المني مخصصة بصفة يمنع عن التحلل ما دام البدن على صورته فيحلل الاجزاء الزايدة

متغيرة لان الاعضاء
ليس بيد وجزء الوجه

دون الاصلية من غير لزوم رجحان مرجح من غير مرجح وايضا الرجح ماذكر لزم ان لا يتحلل الاجزاء الاعضاء البسيطة
اصلا او يتحلل الكلية وكلاهما البطلان وهذا اذا اجرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة
الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل الوجه الثامن انه لابد في الانسان من حاكم
واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذايقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا غاضبا متالما كارها مريدا
قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء او شكله حكمنا بانه حلو او مر او بارد والحاكم على الامور لا بد ان يكون مدركا لها
فلا بد اذن من امر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه الادراكات ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات ثم ادركناها
حكمنا بان تلك الخيالية بانها خيال هذا المحسوس ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحققها في هذه
الشخص الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات
معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهينا او غضبنا ويلزم من ذلك ان لا يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا
واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما
انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمرو مشتهيا له [illegible] انه لا بد في الانسان من شيء واحد تحصل
عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني تحصل عنده جملة اصناف
هذه الادراكات فيلزم ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني وجوابه انا لا نسلم انه ليس
في هذا البدن جسم او جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن شيء يستخدم سائر القوى
ويجتمع عنده ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن
جسم او جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هو مع البدن المكسر الذي يكون جملة هذه
الادراكات حاصلة له ومن اين يلزم ان يكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب الوجه التاسع
لو كان محل العلم من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان كل جسم او
جسماني فهو منقسم فلو كان منقسما لكان جاز الحلول فيه العلم بشيء
او في جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد في محل آخر كما لا يجتمع

يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بالشيء وجاهلا له ٧٧
في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم ليس بجسم ولا جسماني بل هو امر مجرد وهو المطلوب وجوابه انا لا نم ان كل
جسماني منقسم ولو سلم فلا نم انه لو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز
ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر فقولهم ان الشيء في محل لا تضاد ضده في محل آخر مسلم
ولكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا نقول حكم الصفة ان تعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا
عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما وان لم يتعد لم يلزم من جوازه ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء
والآخر جاهلا له والاستحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر
من الدليل لجاز ان يقوم باحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الآخر الغضب فجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه مشتهيا
لشيء او [illegible] في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة العاشر ما اخترعه فيلسوف الاسلام وهو ان كل جسم موجود
فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما تقرر من برهان تناهي الابعاد
ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على
وجه يعم ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب ان يكون مطابقة
لما له الصورة واللانهاية لا يحصل في الخارج الا مقارنة اما للمقدار واما للعدد ولا بد ان يكون ذلك العدد
مقارنا لماهيات اخرى لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم تعقله حاصلا في جسم او فيما يحل في جسم لوجب
ان يكون ذلك الجسم متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي تقترن به مفهوم اللانهاية لكن يمتنع ان يكون
ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال
فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شيء وامتنع ان يكون
ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد
عن المادة الجسمية وهو المطلوب وجوابه انا لا نم ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون
حاصلا في شيء وانما يلزم لو كان تعقلنا حصول ماهية المعقول في العاقل وهو مم ولو سلم فلا نم ان هذا
يمتنع ان يكون حاصلا في جسم او ما يحل فيه لوجب ان يكون ذلك الجسم او ما يحل فيه غير متناه وقلنا

ب

يم وانما يلزم ان لو كان حصول مفهوم اللانهاية للجسم المتصل به حصولاً موجباً لاتصافه به وليس كذلك فان حصول الشيء
يقال لمعان متعددة كحصول الحال لصاحبه وحصول الجسم وحصول العرض للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك
وبعض المعاني توجب الاتصاف دون البعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول فلا يلزم
من حصول مفهوم اللانهاية في الجسم كونه مطابقة لما هو معقول في نفس الامر لانا نذكر الجسم الا ترى انا نتعقل الوجوب
والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة بهما فقوله اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم
اللانهاية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية اقترانا موجبا للاتصاف ذلك الجسم وايضا فان ثلث هذا
الاستدلال فيقتضي ان لا يتصور اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او مجردا اما الجسم فلما ذكره المستدل
واما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي مطلقا قلت الله تعالى فرق بين حصول اللانهاية
في الجسم وبين حصولها في المجرد فان الجسم من شأنه ان يتصف بها لحصولها في المجرد لو صح عدم تناهيه بخلاف المجرد
جـ الوجه الحادي عشر انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحكم عليهما بذلك لا بد من تصور كل واحد
منهما وجعلهما معقولا واحدا والا لما امكنه ان الحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوحداني جسما
او جسمانيا يوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فيتعدد كل من الجزئين باحدهما فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد
على جميعهما اذ لا حكم على الجميع الا من حضره الجميع فمن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما
فالحاكم بتضاد السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما
او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث يحل البياض انما يلزم ذلك لو كان صورة السواد وصورة البياض
متضادتين متماثلتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينهما فقط ولو سلم حصول التضاد بين صورتيهما ولكن
لا نسلم ان كل جسم وجسماني لا يحضره الجميع لم لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحل بها سائر القوى الجسمانية فترتسم صور الاضداد
في القوة الخامسة وتصير تلك الصورة حاضرة للقوة المحذوفة وتلحظها من هناك الوجه الثاني عشر القوة
العاقلة التي هي النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية
فلا شيء من القوة العاقلة جسماني بل مجردة وهو المطلوب اما الصغرى فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة
على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التي كل واحد منها غير متناهية واما الكبرى فلان شيئا من القوى

الجسمانية لا يقوى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل عنها واحدا او متعددا او لان يفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وجوابه انا لا نسلم ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية بل هي
لا يقوى على فعل اصلا فضلا عن ان يقوى على افعال غير متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور
العقلية من واهب الصور وهذا انفعال لا فعل فان قلت فالقوة العاقلة تقوى على انفعالات غير متناهية ولا شيء
من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست جسمانية قلنا حينئذ يمنع الكبرى فان الجسمانية جاز ان يقوى
على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تقبل دائما من العقول عندهم ولئن
سلمنا انها يقوى على الفعل لكنا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية انها يقوى
على ان يفعل في الوقت الواحد افعالا غير متناهية فهو باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن
نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان اردتم انها لا ينتهي الى حد لا يكون فاعلا بعد ذلك على الفعل فمسلم لكن
لا نسلم حينئذ الكبرى فالقوة الجسمانية ايضا يقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا ينتهي
في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل اشكال اخر بعد ذلك فان قيل كل واحد من القوى الجسمانية متى
كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال ابدا
لامتناع العدم عليها قلنا لا نسلم ان القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها فهو ممنوع وسيأتي الكلام
على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية ابدا لكن لا نسلم ان لا شيء
من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية ابدا وما ذكر في البيان ذكر فيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى
ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها قوية على
افعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعي ان شيئا من القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية
اصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها فيض تأثير من العقل
فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على التحريكات الغير المتناهية لا تفيض عليها الفعل
لانا نقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تأثير من المفارقات
ولم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارق

الفصل الحادي والعشرون في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد
وجودها قالوا الجوهر المدرك من الانسان وهو النفس الناطقة التي يشير اليه كل احد بقوله انا ان كان لا يعدم
البتة بعد تركه التصرف في البدن لبطلان مزاجه الذي كان يصلح لتصرفاتها باقية باستحالة الفناء على النفوس
البشرية واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم بما مر فيما سبق بل هي من الكمالات
الكمالا فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عنه كونها جوهرا لا يزال باقية ببقاء العلة المعيدة
لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم وجوابه انا لا نم ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكروا من الادلة
الدالة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها ولو سلم انها غير منطبعة في الجسم فلا نم انه اذا خرج بالموت عن صلاحية ان يكون
آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهريتها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس وبذلك لم يوجد قبل
البدن جاز ان يكون مدخل في بقائها ايضا وقد تقرر منع الحجة بوجه البسيط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها
لكان عدمها اما لذاتها واما لغيرها او لا بسبب اصلا والكل باطل فعدم النفس بعد وجودها باطل واما انه ليس عدمها
بسبب اصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا او عدميا لا بد له من سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها فلانها
لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه واما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما
ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان فارق وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة
لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل هذا شانه فاما ان يكون معدما لها بممانعتها
ومزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون والاول باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا او لم يكن لان هذا
لا يكون الا فيما له محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني
والثاني باطل ايضا فان ما لا يمانع بنفسه اما ان يستدعي وجود مانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بمعدوم
فانا نعلم قطعا ان العلة المعطية لوجود شيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمة على محل او مكان
فلان يكون الشيء موجودا معها فان استدعى وجود مانع فذلك باطل لان وجود المانع للنفس على المحل او مكان
ممتنع لامتناعهما للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جائز ان يكون ذلك الغير
المعدوم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لان ما ليس لوجوده

مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم الشيء فذلك الشيء لا يجوز ان يكون علتها المقتضية لوجودها ٧٤
لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادي المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام الواجب ولا العلل
الباقية لان النفس شرط واثر للموجب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير النفس او النفس والكل باطل اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشيء
الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه واما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو اولى من الجوهر في ان لا يكون عدمه معدما لها خ
واما كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية والافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض
اما ان لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة عنها وبين البدن او يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه
ذلك فاولى الاعراض بان يعدم بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالا للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس القدسية
الكاملة مع البدن كما لا يبقى موته اذ لا يتصور استقرار وجود الشيء دون شرطه ولو كانت كمالات النفس
شرطا لعدمه في وجودها لكانت الاعراض المضادة لكمالها جديرة بان تعدمها ويبطلها كالجهل المركب والا
نفعالات عن البدن فيلزم ان لا يبقى نفس شريرة مع وجود من الاعراض المنافية للاعراض المكملة بها في
تعلقها بالبدن ولا في تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها معدما لها
قطع العلاقة بينها وبين البدن فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة
في المادة او الجسم المادي في المكان بل منع العلاقة اضافة بالغير لوجود النفس واذا لم يكن لقطع منع
العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها
فكان يختلف تاثيرها في ذلك الابطال لوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى عدم اشتراط قطع
العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز ان يكون المعدوم وجوديا ويكون اعدامها لممانعتها
ومزاحمتها اما على محلها او مكانها قولهم وقد تبين ان النفس جوهر مجرد لا جسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم يتبين
بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شيء من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نم ان المعدوم الغير الممانع على المحل او
المكان لو لم يستدع وجود مانع على المحل او المكان لا يكون معدما قولهم ان العلة المعطية
لوجود شيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمة على محل او مكان فلا بد ان يكون

ذلك الشيء موجودا تم وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في المانع من الخارج او الكائن ادهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدمنا
لكان عدم الشيء لوجوده مدخل في وجوده لجواز ان يكون امرا عدميا في نفسه لا عدما للشيء آخر والتفصيل فيه
ان العدمي والوجودي يقال بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته للموصوف لوجوده له
كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي
بخلافه وقد يقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلته بمعنى الوجود وان اريد بالوجودي والعدمي المعنى الاول
فما ذكرنا من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني لانه لا انحصار للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من
عدم كون المعدوم وجوديا او عدميا بهذا المعنى انتفاء المعدوم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد
المعنى الثالث لانه لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء اعدما لامر وان اريد المعنى الرابع
فلا انحصار بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدوم امرا آخر غير الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المعدوم
غير وجودي ولا يناسب هذا المعنى وان اريد بالوجودي الوجود وبالعدمي العدم كما يتبادر من سياق الكلام
فلا انحصار ايضا ولا نسلم ايضا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه ويمتنع
المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس علة له لا يكون شرطا فاثباته بما ذكره دونه
المنافسة فيه ولا نسلم ان العرض الغير القائم بالنفس وليس الجوهر المباين في ان لا يكون عدمه معدما لها ثم قولهم
فان لم يشترط فيهم ذكرهم فان اولى الاعراض بان لعدم النفس بعدمها هي العراض التي تكون كمالا للنفس كلام خطابي
بل شعري لا يعوم الاثبات شبهة فضلا عن حجة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبداء بحيث يلزم
من انتفائه انتفاء النفس قطعا من المبداء وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو
التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على اصولهم من نفي القادر المختار واما على اصلنا فالمبداء مختار
لعدم بمجرد ارادته والقول بان العدم نفي محض لا يصلح اثرا للمختار فقد عرفت ضعفه فيما مر وثانيهما انها لو كانت
قابلة للفناء وكانت قبل التقبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من فسادةم
شانه ان يفسد كان بالضرورة باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة اي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد
من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا يبقى عند الفساد وما هو محل الاستعداد

فهو قابل الفساد

٧٥ فهو قابل الفساد والقابل يجب ان يجد عند حصول المقبول ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان
يكون للنفس امر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو اما محل لها ايضا كالمادة للصورة او جزء منها
محل للجزء الآخر كالمادة للجسم على التقديرين يلزم كونها مادية او مركبة من المادة والصورة واما حالة في
المادة فلا يكون النفس مجردة هف فان قلت النفس الحادثة فلا بد لها من استعداد قبل حصولها وحدوثها
من محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل الاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلا
لاستعداد وجودها هو مباين القوام له او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد عدمه غير معقول
بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجوده له ومحلا لاستعداد فساده اي لاستعداد عدمه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود
السواد وهو تهيؤ لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه
لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات
الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض اي وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف
لفيضان الوجود عليها متعلقة ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها مباينة
له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون
محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما يتوقف
انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والجواب
انا لا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء
يبقى محققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان
الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل منه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به
في العقل على معنى انه يتصف به في نفس العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدمه قائم

بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فساده قائما بها فلا يلزم كون النفس مادية لان القابل للفساد يجب وجوده
عند عدم حصول الفساد ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما او مادة
جسمية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه اما محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزء آخر لا يقال ما ذكرتم من كون المحل الباقي مجردا قائما
بنفسه كان نسلمه كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس لا جزءا منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل
المتعلقة بالبدن وهو مع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن لانا نقول لا نسلم ان كل جوهر مجرد
قائم بنفسه عاقل ولو سلم فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا ويكون مدبرة فيه للمجرد الجوهر العاقل
المتعلق بالبدن اي تعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمتدبر في البدن مركبا من جوهرين احدهما حال في الآخر
ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر
مجرد عاقل بعد البدن مطلقا والامام حجة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بان كل ما يتقدم
بعد الوجود فامكان العدم سابق على العدم كما ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق
على وجوده وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم
وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشيء الذي يكون محلا لامكان وجود
ما يحدث قابل للوجود الطارئ على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشيء الذي يكون محلا لامكان
عدم ما يتقدم قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر المعدوم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر
الذي يتقدم لا يبقى مع العدم فينبغي ان يكون فيه امر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حاصلا امكان ذلك
العدم قبل طريان العدم والمتقدم عنه هو ان النفس بسيطة لا تركيب فيها وان فرض فيها تركيب
فنحن ننقل الكلام الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل لا يكون فيه تركيب والا لزم تركيبها من
امور غير متناهية فيحل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس ثم قال رحمه الله ويمكن تفهيم
هذا بصيغة أخرى وهو ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء وهو لا يجامعه فان قوة الابصار
للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم يكن
قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشيء البسيط لكان امكان

لما ثبت ان جو

لان مطلوبهم ص

للابيان

العدم حاصلا لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصلا قبل العدم
لان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة وجوده مع حصول
وجوده بالفعل فذلك يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل معا وهما متناقضان ثم قال الامام ردا
على ما ذكره من الدليل ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وتكلمنا عليه هذا ما ذكره
وفيه نظر اما اولا فلان ما اورده من تقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع انه فيه اختلال
لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة
في المعنى الاول والامكان في الثاني ان اريد بالقوة والامكان ما يقابل الفعل فلا نسلم ان الشيء البسيط
لو انعدم لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم قوله فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود لا يفيد
المطلوب لان اللازم منه امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد به ما هو مقابل الوجوب
والامتناع فلا فساد في اجتماعه مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية
الممكنة لا ينفك عنها بحال واما ثانيا فلان الظاهر من تقرير الاول انما ذكره للاستدلال بامكان عدم شيء عن آخر
وامكان عدم شيء عن آخر وان لم يقتض وجود الآخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر
محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموصوف عما ليس محلا له غير معقول ولا يتصور كون
الشيء العدمي محلا للموجود الخارجي فيقتضي كون ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يفيد كون الامكان اعتباريا عقليا
بل الصحيح في الرد عليه ان يقال سلمنا ان امكان عدم الشيء عن آخر يستدعي محلا يجامعه لذلك العدم كالجسم بالنسبة
الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده بمحل فليس
الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده
مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه بقاء ذلك الشيء متصفا ويحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم با
الاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم بطريان الفساد على ما قررناه فيما سبق فان قلت كل حادث
فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لا بد من استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز
ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا بامر مباين له لاستحالة

قيام استعداد الشيء بما يباينه فينبغي أن يكون محل شيئا يتصف به وجود الحادث وهو المحل فلم البدن ونبذ فيه الجواب
قلت لا نسلم أن كل حادث لا بد من استعداد سابق على وجوده فإنه مبني على أن المبدأ موجب لا مختار وقد
عرفت أنه غير ثابت ولو سلم أن كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه وجوديا وأنه يمتنع قيامه
بذلك الحادث وإن سلم ذلك فلا نسلم قيام استعداده بمحل فإن النفس عندهم حادثة وليس استعداد وجودها قائما بمحلها
إذ ليس لها محل عندهم بل إنما يقوم استعدادها بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف **فصل**
في إبطال قولهم بنفي البعث وحشر الأجساد واعلم أن الأقوال الممكنة في أمر المعاد لا يزيد على خمسة
وقد ذهب إلى كل واحد جماعة أحدها ثبوت المعاد الجسماني فقط وأن المعاد ليس إلا هذا البدن وهو قول
نفاة النفس الناطقة المجردة وهو أكثر أهل الإسلام وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الإلهيين
الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بالحقيقة هي النفس الناطقة المجردة وأن البدن آلة لها يستعمله ويتوقف فيه لاستكمال
جوهرها وثالثها ثبوت المعاد الروحاني والجسماني وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الإسلاميين
كالإمام الغزالي والحليمي والراغب وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة ورابعها عدم ثبوت شيء
منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة وخامسها التوقف
وهو المنقول عن جالينوس فإنه نقل عنه في المرض الذي توفي فيه أني ما علمت أن النفس هي المزاج فينعدم
عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد ولما كان الغرض
إبطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنبعد من تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي
بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في المعاد مقامان الأول إثبات المعاد الروحاني والثاني نفي المعاد الجسماني أما
المقام الأول فتقرير كلامهم فيه هو أنهم قالوا إن للنفوس الإنسانية لذة وآلاما روحانيين لأن اللذة
هي إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والألم إدراك ونيل
لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما أن لكل قوة من القوى البدنية كمالا
وآفة يختصان بها فإن للذائقة كمالا تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية
من شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإن كليهما في إفادة اللذة متساويين

وكذلك

وكذلك سائر الحواس فللباصرة كمال وهو مشاهدتها للألوان الحسنة والأشكال الجميلة وللسامعة كمال هو
استماعها للأصوات الرخيمة والنغمات المناسبة وللامسة كمال هو إدراكها للكيفيات الملائمة لمسها كالسطوح
الليّنة الناعمة وكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يختصان بها وكمالها أن يتمثل فيها صور الموجودات
كلها مبتدئا من المبدأ الأول جل ذكره سالكا إلى العقول ثم النفوس السماوية ثم الأجرام العلوية بهيئاتها وقواها ثم
ما دون ذلك إلى أن يتمثل فيها صور جميع معلولاته المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام
وآفتها أن يكون منتقشة بضد ما هو الواقع وأورد عليهم أن تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الإنسانية
لاشتاقت إلى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه وتألمت لحصول الجهل المضاد له فإن كل قوة
تلتذ بكمالاتها وتشتاق إلى حصولها وتتألم لحصول أضداده كاشتياق القوة الباصرة إلى النور وتألمها
بالظلمة وأجابوا بأن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل
الشوق إليها عند فقدها ولا الالتذاذ بها عند وجودها ولا أضداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت
النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم يكن مدركة لها ووصول المنافي مع عدم إدراكه لا يوجب التألم به كالخدر
إذا عرض على النار فإنه لا يحس بالألم فإذا فارقت البدن وانحط عنها شغله شعر بالبلاء وفيه كالخدر المعروض
على النار إذا زال خدره بغتة ثم إن النفس إذا حصلت ما هو كمال لها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية
فإذا فارقت عن البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها ببطلان مزاجه يبقى
كمالها المكتسب فيها لأن جوهر النفس الذي هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من
أن النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة هي العلل الفاعلية أيضا وإذا كانت العلة القابلة والفاعلة
للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر الاستحالة فثبت
أن ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد موت البدن إذا حصلته في تعلقها ولا شك في أن هذا الكمال خير بالقياس
إليها وإنها مدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث كمال وخير فإذن هي ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك
حال الألم فإن النفس إذا عرفت في حياتها بالاكتساب النظري أن لها كمالا ولم يكتسبه بل
اكتسب ما يضاده وهو الجهل المركب أو لم يكتسب شيئا منهما بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الأمور

الدنيوية الدنية واللذات الحسية فاذا فارقت تالمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال الغايبة عنها
وعدم الاكتساب في حيوتها الدنيا الى كمالها الغاية وعدم التالم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات
كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس اقوى من اللذة الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الملايم
بالقوة العقلية اشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية اشرف من المدرك بالقوة الحسية كانت اللذة العقلية
اقوى واتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله اما الشرطية فلان اللذة هي ادراك الملايم واما ان المقدم حق
اما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك الا السطوح والظواهر صغيرة اليه والقوة العقلية لا يقتصر على ادراك
ذلك بل لا تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز بين الماهية واجزائها وعوارضها وتفصل بين جزء الجنس والجزء الفصل والباطن
عندها كالظاهر في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يفتقر الى شيء اقوى من مفتقر اليه واما الجزء الثاني منه فلان
مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيئا
من ذلك بل امورا كائنة الاجسام والاعراض المتغيرة فتباين المدركين في الشرف لون بعيد جدا الثاني من
تلك الوجوه انه لو لم يكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان حال البهايم من الحمير وغيرها اشرف من حال
الملائكة او اطيب منه والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله والثالث منها ان لذة الغلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وما يجري
مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على لذات تظن انها اقوى اللذات الحسية فان الذي يمارسه لحاول استظهارا في شيء مع
ذلك لو حصل له ان يكون غالبا اذا عرض له مطعوم او منكوح رفضهما وان لذة نيل الحشمة كالجاه وغيره مؤثرة ايضا
عليها فان كثير النفس على الهمة لحصار تنزل من اللذات الحسية ما تترك ذكره وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج
اليه ضرورة عند الكريم على لذة التمتع به وكما هو اثر عنه تحفظ فهو الذ بالعيان اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية
الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها اولى
وفرع على ذكر الاسباب وتفصيل كلامهم في احوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن
وان النفس اما ان اكتسبت الاعتقاد الحق او لم تكتسب فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية والظلمانية
لوجب الميل الى الشهوات البدنية واللذات الحسية الدنية لوجدان ذاتها كاملة لذاتها اذا باقيا واستحضرت بادراكه كمالا انها
انتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقي على راينا وان اكتسبت هيئات ردية بملابستها البدن ومباشرتها للرذائل

٧٨ المقتضي لاطبيعة وسهها الى المشتهيات الغائبة تالمت تالما عظيما وتشتاقت الى مشتهياتها الى ان العقبة بها
وقد قيل بالموت بينها وبين ما يشتهى فيكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا
التالم لا يدوم بل يزول آخر الامر لان سببه الهيئات التي حصلت لها بملابسة الامور البدنية وهي تزول بزوال
ما استفيدت من الامزجة والافعال وهذه الهيئات تختلف في الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطؤه ويختلف التعذب
بها بعد الموت في الكم والكيف اهذا كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم تكتسب الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب النظري
ان لها كمالا تالمت بعد المفارقة كالشتياقها الى الكمال الغايب عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له
من حيث الماهية وان كانت معترفة من حيث لا ابية والمستعملة فصارفها عن اكتساب الكمال بالليس بمضادة فصارت معرضة عنه
او لم تستعمله لكنها لكاسلة في اقتناء الكمال فصار مهملة اياه وسواء حالاتهم الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال لا انهم
يتعذبون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلثة ان تلطخت بهيئات بدنية ردية تالمت بها
ايضا على حسب رداءة تلك الهيئات وان لم تتلطخ لا يكون بهم تالم بهذا الوجه لكن التالم الذي بسبب تلك الهيئات لا تدوم
لزوال تلك الهيئات الموجبة له وان لم يعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا وان تلطخت بهيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن
تالمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التالم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من اهل السلامة وان لم يكن
من اهل السعادة مما يخلو عن اسباب اللذة والالم والخلاص في قوة السعادة وهي سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة
هي نفوس البله وهم الذين تغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجريهم وكذلك نفوس
الصلحاء والزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان امثال هذه النفوس تتعلق باجسام اخرى لانها لا يجوز ان تكون معطلة عن الا
دراك اذ لا معطل في الوجود ولا يدرك على الجسمانيات حتى تنبعث في ادراكها عن جسم لكنه لا يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل
لها غير الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام آخر لا على ان النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسا لجرم آخر مدبرة له فان ذلك
على مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا بآلة
جسمانية ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها فان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما اعتقدتها في حيوتها الدنيا والا شاهدت العقاب كذلك والجسم الذي يتعلق به هذه النفوس اما اجرام
سماوية او اجرام متولدة عن العوالم الارضية ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم ان اضطرب قول الشيخ

انا على قدر العلم الذى يحصل به السعادة الاخروية فنحو بعض كتبه اكتفى بالتعلق بالمفارقات وفى بعضها قال واما قدر العلم الذى
يحصل به السعادة فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادى
المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون
الجزئية التى لا تتناهى ويتصور هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول
الى اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اى وجود يخصها وانه
وحدة يخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما
ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرى الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان
لا يكون عالما بان منع العلوم خير له اولا يكون عالما بان من جهة ما هى خير له ثم انه ايضا سيحتاج الشرايط فلا ما ان يكون خاصم اللذة فانا
نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الاساس لم يعدوه ويهجون اشد ابتهاج ويوثرون الاشتغال بداكرتها
على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم او منكوح ما هذا ثم قولهم للام الذى يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة
الهيئات الردية التى اكتسبها بملابسة البدن يزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيئات لا يستقيم على اصولهم فان القابل
لتلك الهيئات النفس والفاعل لها هو المبادى وعندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشى اذا كانتا موجودتين وجب وجود
ذلك الشى كما ذكروه فى بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها التالم الحاصل بسببها
وكونها حاصلة بملابسة الامور البدنية من الافعال والامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكره من ملابسة الامور
البدنية معدة لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وطول العهد لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس بمفارقة
البدن لم تخرج عن ان يكون منفعلة عن حركة السماويات فان فى علم النفوس تجددات مستندة الى الحركات الفلكية واقل
ما يعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون
التلاحق المذكور موجبا لاحوال يتجدد لكل نفس من النفوس المفارقة اولبعضها لوجب تلك الاحوال
استعدادا لزوال تلك الهيئات عنها فيزول عند تمام استعداده لزوالها وليس كلما يحدث عن علة وقابل
واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذوات القابل فقد يزول عن القابل استعداد وجوده
ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية فيعدم عن القابل وان

٧٩ ان كان ذات القابل باقيا كما فى الكون والفساد ورد هذا الجواب بانه لما جاز ان يزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل
الجزم باستمرار اللذة ابدا والنفوس التى حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الالم فى النفوس التى حصلت اعتقادات
الغير المطابقة ثم فرقهم بين الجاحدين مرتدين دونها غير صحيح لان سبب الالم فى الاقسام الثلثة هو التشوق الى
الكمال الغاية ولا فرق بين الثلثة فى هذا السبب الذى اوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض الحكم بانقطاع
شوق المهملين والوضعين دون الجاحدين تحكم بحت فان قلت الفرق بين الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادة
لكمالهم دونهما فلت الاعتقادات المضادة للكمال ليست مستندة الى البدن ابدا فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب
بقائهم حتى يدوم التعذيب بسببها وايضا فان المشتاق الى الشئ غير واصل والنفوس ذوات العقايد الباطلة
قبل المفارقة يعتقدون تلك الاعتقادات علوما فان بقى هذا الاعتقاد بعد المفارقة ولم يتالم بفقدان الكمال
اذ لابد شعور لها بفقده لان الغرض انه يبقى اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال منه
الاعتقادات فلم لا يعكس الاعتقادات الباطلة ايضا والآفا الفرق فلا يحصل لها الالم اصلا فضلا عن الالم السرمدى
وقد يقال لا يزول الاعتقاد فيكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفى التالم لان تالمها ليس للاشتياق الى
الادراك بل لانها لما اعتقدت ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمالا ومطابقا للواقع وجب الوصول الى
ما ادركته فانها لا محالة تعلم بعد الموت تاركه مبحثت ويصير معذبة بفقدان ما وجبت الوصول اليه وفيه نظر لان اللذة
عندهم كما مر ادراك ونيل الوصول لما هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرح به هو ايذان المعتبر فى
اللذة كماليته وخيريته فى اعتقاد المدرك لا فى نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كمالا وخيرا فى نفس الامر لذلك الملتذ وكره
وهو يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به ولم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما ادركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتذ
بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا اقل من ان يكون اللذة من ملحوظة بالالم فقدان ما وجبت الوصول
اليه ولا يقولون به بل يدعون ان الم هو الم الشديد الذى لا الم فوقه ثم ان النفوس البله والصلحاء قد
اعتقدت فى حيوتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من اهل السلامة ويمكن
ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الغاية فيكون من اهل السلامة بل من
اهل السعادة على ما يليق بحالهم كما نراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس باجرام

او بانها ان لم يتعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود لم يتعلق بها فانها تشعر بذواتها وجودها فلا تكون معطلة
عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه
فهو في حيز المنع ايضا وايضا جعل جرم الفلك آلة لتحصيل تعقل الله والصلحاء غير مستقيم لان
اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء لان يكون لبعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء
منها آلة لكل واحد من النفوس او لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس في القسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين
الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيلاتها وبالجملة فاكثر ما ذكر في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق
بالمواضع العلمية ثم انا نقول لسنا ننكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني واللذات والالام العقليين وكونهما
اعظم من الحسيين فان المشهور المنصور من علماء الكلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى وكلام رسوله
ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني واللذات والالام الجسمانية في الدار الاخرة على ما دل عليه
كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تاويلها وصرفها عن ظاهرها ثم قال
الامام الرازي انا لا ننكر ان اللذة العقلية اقوى من غيرها ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالادلة العقلية وليس
كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان الحق اوجد الدلائل على عموم الشبهات ورواجها التعذر ذلك عليه
مع ان الحس يشهد بثبوتها وهذه العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التوجه الجازم بهذا الا بالوصول اليها
وكل من كان انقطاعه من العلائق الجسدانية والخدام الى المعارف الالهية اتم كان حظه منها اوفر وقد عرف
ذوقنا انه في حالة المنام واليقظة مرة بعد اخرى ما قوى ايماننا بها وسكن نفسنا اليها والظن بالحكماء انهم
ما ذكروا وجوه التي حكينا عنهم الا ليكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات وانا ازيد عليها فاقول الكمال
لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة نفيسة او خسيسة فان الكامل فيها راجح في الحب على
الناقص وكما ان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان كمال الاقصى ليس الا لله تعالى
فالحب الشديد ليس الا له ثم ان شدة الحب تعقد حالة بين مرتبتها العقل عن غير المحبوب والالتذاذ بادراك المحبوب
ويدل عليه الاستقراء فثبت ان حب الله تعالى لابد وان يورث هاتين الحالتين واصحاب الذوق يسمون
العقلة عما سوى الله تعالى فناء وكما ان الكامل بالنسبة الى الكمال لا يعد كمالا كذلك حب الكامل بالنسبة الى

الى حب الاكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى حب الشديد الا لله تعالى فلا تطمئن القلوب الا بذكره كما قال عز من
قائل الا بذكر الله تطمئن القلوب والذي يطمئن الاعماد من ان العلم بالامور العقلية كلها اسباب اللذة
العقلية فهو خطاء بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله ما لم يحصل للعقول البشرية الا بواسطة العلم بافعاله
فكلما كان العلم باكثره والاطلاع على حكمته اتم كان حبه والالتذاذ بجنبه اتم ثم قال رحمه الله فهذا في هذا الباب والله تعالى اعلم بالصواب
واما المقام الثاني فتقريره هو انهم قالوا الابدان البشرية تنعدم بصورها واعراضها بالموت وزوال التركيب
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة باجزاء العناصر ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد به الشرايع من اثبات
المعاد الجسماني والالام الجسمانية في الدار الآخرة امثال ضربت على حسب افهام الخلق لبيان المعاد الروحاني
واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان لان الانبياء عليهم السلام مبعوثون الى كافة الخلايق
واكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات العقلية وذلك كالايات المشعرة بالجهة والجسمية
قلنا انما يصح التاويل والصرف عن الظاهر الا اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الايات المشعرة بالجهة والجسمية
فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دالة على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه
فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القاطع بل اكثر الايات والاحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على
التشبيه والتمثيل بل ذلك تضييع كتاب الله تعالى وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما بان يعدم
الله تعالى الابدان واجزاءها بالكلية ثم يوجد بعينها او بتفرق اجزاؤها ويعيد اليها التركيب وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم
بعينه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الانسان المعين مشاركة لسائر الناس في الانسانية ومتميز عنهم في تعينه وتشخصه
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زايدا على ماله من الانسانية وذلك
الزايد لابد ان يكون صفة قائمة فعند تفرق الاجزاء لابد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله تعالى ذلك البدن
المتشخص فلابد ان يشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف المفروض فيلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو مستحيلة اما اولا فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لابد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه
وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا واما ثانيا فلانه يلزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة واما ثالثا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز جميع مشخصاته

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود ان يقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بعد كونه في وقت آخر واللازم بط لاقتضائه الى كون الشيء من حيث انه معاد او لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول فكذا الملزوم واما رابعا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بدلا
عنه ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم بط لاستلزامه عدم التميز بين
المبتدأ والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض لا يقال لا نم ان الحشر يتضمن اعادة المعدوم
بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره ويكون تلك الاجزاء
باقية بعد التفرق وزوال الحيوة والخلقة والكل العارضة للمجموع فاذا جمع الله تع تلك الاجزاء وجعلها حية
فقد اعاد زيدا من زيدا من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم لانا نقول لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب ان
لا يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية ان تشخص ذلك الشخص اذ
لم يعتبر في تشخصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم ينعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة
والجواب اما لا نم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه لبطلانه فمدفوع اما الاول فلانا لا نم ان المعدوم
لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله اذ لا بد من الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية قلنا ان
اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج وفي الذهن فممنوع وان اريد في الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج
امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج
الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة
اليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه
بشيء من الاحكام واما الثاني فلانا لا نم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل العدم
هنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث
ومآله راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفى اعتبار التغاير
في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا كثيرا ما نقطع بان شانه وكيفية
اليوم هي بعينه التي كانت بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نم الشرطية

بلا

81

بلا وجه والمثل بالمعنى المذكور محال لانه يلزم ان يتشخص تشخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون
تشخصا لان مقتضى التشخص والتوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه
في صورة الادلة تنبيهات لا ننكرها قلت لم كيف وقد قال لجوازها جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف
فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال
الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول الحيوة الى الممات وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند
حضور الموت بامر الله تع الملائكة يقتضي الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها نوع تبدل
في صفاتها فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا ومنها انه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء وجزء من بدنه كما يقع
في ايام القحط يحوز بانه بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها حسب
الموتى قد حصل منها النبات واكله الدواب واكلناه وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منه الفواكه و
الحبوب فاكلناها فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا بتمامه وايضا لا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما والعلم به ضروري ولا اولوية لجعلها جزءا من بدن
احدهما دون الآخر بل ان لا يحصل جزء الشيء من ذلك البدنين وذلك يبطل الاعادة بالمعنى جميع الاجزاء والجواب
ان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة من الآكل فيجعل جزءا من
الماكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا
لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تع يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر لا يقال
الابدان الماضية والاجزاء العنصرية التي تحصل مادة لبدن الانسان متناهية فاذن لا بد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن
اجزاء اصلية لبدن آخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا قد ابطلنا فيما سبق ازلية قدم
العالم وايضا الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تع عند حضور الموت فلا
فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها لو صحت الاعادة
بالتفسير المذكور لصح ان يكون الانسان من اب وام والتالي بط فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان
التالي فلانه ذلك في الجملة لجاز الانسان تراه ان تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وايضا

الاجزاء الاصلية للشخص ...

نحن نعلم بالضرورة ان في العناصر ما لم يستحل في الاطوار بان يصير نباتا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الانسان او نباتا صالحا
لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمي ثم يصير منها مضغة ثم علقة لا يصير
انسانا والجواب انا لا نسلم بطلان التالي قوله اذ لو جاز في الجملة لجاز في الكل انا انا نراه الامكان الذاتي
فمسلم والسفسطة وان اريد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الانسان الموجود ان لا يكون
الا من الاب والام فاذا خرق الله العادة بايجاده من تراب وامثال ذلك استدل هذا العلم من العقل والخلقة وقوله انا نحن نعلم بالضرورة
ان العناصر ما لم يستحل في الاطوار بان يصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به ويصير دما ثم منيا
ثم يقع في رحم امرأة ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم لنا ان هذه العناصر اذا استحالت في الاطوار
المذكورة يصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعل هناك طريقا آخر او طرقا متعددة لا نعلمها
لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر وقت البعث قطراته تشبه النطف ويختلط
بالتراب فلا بعد في ان يكون في الاسباب الالهية امور جارية مجرى ما ذكرنا فان في خزانة المقدور غرايب
وعجايب لا يعلمها الا الله ولهذا انكاره الا كانكار سائر الامور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات
والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر وهو العود
بالتناسخ وانه باطل او في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق للافلاك لتحركت الاجزاء المحترقة عن مواضعها عند
نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة ايضا وهي ممتنعة
على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة والى الجهة فتكون الجهة متحددة قبلها لانها وقد ثبت ان الجهة انما تتحدد بها
او في عالم آخر وهو ايضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصلت في ذلك العالم
مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لابد ان يكون
شكله الكرة فيجب ان يكون ذلك العالم كرة ايضا فتفرض بينهما خلاء سواء كانا متلاقيين او متباينين
او الكرتان لا يتلاقيان الا على نقطة واحدة وانه محال ايضا لو كان في الوجود عالمان لكان لكل واحد
منهما ارض وماء وهواء ونار فيكون للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة الطباع او يكون هناك قسر دائم وكل منهما
مستحيل والجواب انا لا نسلم ان العود باعادة الارواح الى الابدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا لو قلنا

باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم امتناع الخرق على الافلاك فان الدليل الذي تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع
الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سايرها ولا نسلم ايضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم
فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلمة عندنا فانا لا نسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولا نسلم ان المحيط
يجب ان يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه غير تام على ما عرفت في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكن
الخلاء انما يلزم لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما تم
فانه يجوز ان يكون الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا في ثخن فلك آخر محيط بذلك الفلك الف الف كرة
كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية عن دائرة الاطلاع على احوال
المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى وملكوته بمكيال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز ايضا ان يعدم الله تعالى
هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع انعدام العالم بالكلية مبني على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في
ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين تشكل كل واحد منهما كرة وجود خلاء ولا نسلم انه يلزم ان يكون
للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة الحقايق بالطبع وانما يلزم لو كان كل واحد من عنصر واحد العالمين مساويا
في الحقيقة للعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم الآخر في الحرارة
واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما
في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات وكذا العود في العناصر للسلسلة العامة ولو سلم
في الصورة المقومة لكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة لاختلافهما في الهيولى ومنها
انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يموت ويموت تلك الابدان كالابدان التي في النشأة الاولى والقائلون بالمعاد الجسماني
لا يقولون به او يبقى بقوته انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدا اثرا غير متناه في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية
لا يبعد اثرا غير متناه لا في المدة ولا في العدة اي القوى القوى الحالة في الجسم لا يقوى ان يفعل في زمان متناه
سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ان يفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير
متناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير

لاشتمالها على الطبيعة العنصرية مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بعويه من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مثلا له بحسب
الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها وذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
حركة الاصغر اكبر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على
مقدار الاصغر اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم
اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محلها في الصغر
والكبر لكونها متجزية بتجزيها وانما في قبول الحركة في الصغر والكبر سيان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية
فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فينقطع حركة الصغير ا يلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة حسبها والجواب ان يقال لا نم
ان نقائضنا مويد في قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية يفيد اثرا غير متناه في المدة مع على
تاثير القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها وذلك محال فانه لا تاثير للقوى للقوى الجسمانية عندنا اصلا
في الافعال المترتبة عليها وانما الكل بخلقه تعالى ولم يدل لهم على تاثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به
كما عرفت سابقا ولو سلم ان لها تاثيرا في تلك الافعال فلا نم استحالة ان تفيد القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة والعدة
وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما اولا فلا انتقاضه بالقوى الفلكية المتحركة فانها تحرك اجرامها غير متناهية عندهم
مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى العقل كلي حتى يكون محركا جوهرا مجردا لان نسبة
التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض والا يلزم الترجيح بلا مرجح
بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الى القوى الجسمانية فيكون محركها جسمانيا
لا يقال ان حركتها قلت المبادي للتحريكات الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها للجزئيات لما كان بواسطة
نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال عن النفوس المجردة فلم يكن القوى الجسمانية مؤثرة تاثيرا
غير متناه فلا ينتقض الدليل بها قلت المباشرة القريب للحركات الفلكية عندهم هي القوى الجسمانية المنطبعة في
اجرام الفلك لا نفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدا
المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمية امور متصلة غير فائضة ثم يصدر عن تلك حركات

غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها يستمد انما عن ذلك
المجرد العقلي ويتغير بحسب انفعالاتها فالتحريكات الغير المتناهية عن القوى الجسمانية بواسطة الانفعالات
الغير المتناهية هي صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم تحرك القوى تحريكات الغير المتناهية ايضا
فانه اذا فرض ان كل القوة يحرك جسمها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية حركات غير متناهية ابقائها بواسطة الانفعالات
لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع
حركة كل القوة ايضا فان قيل هذا النقض انما يتم لو كان جزء القوة مستندا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة
وهو ممنوع قلنا هذا الدليل انما يجري في القوى البسيطة المتشابهة الاجزاء فيكون جزء القوة مستند الماردة على الكل
من الانفعالات والا لم يتشابه الاجزاء ثم انهم جوزوا ان تفيد القوى الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة انفعالات غير متناهية
حاصلة لها من المبادي المفارقة فلم لا يجوز ان يكون القوى البدنية تفيض عليها انوار العقل المفارق ابدا ويحصل لها
انفعالات غير متناهية فيبقى بسبب ذلك على التاثير مدة غير متناهية واما ثانيا فيجوز ان يكون التفاوت الذي
لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية والبطؤ في الطبيعية
من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعة والبطؤ يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في
التفاوت بحسب العدة والمدة لانا نقول اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يكن ان
يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطؤ واخذ القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بحسب
آخر فان قلت التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وح يلزم انقطاع حركة الكبير
في القسرية والصغير في الطبيعية فيكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لانه اذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة او بالسرعة فلما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى الاول يقع التفاوت
في العدة لان الاسرع يكون عدده اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة فالتفاوت بحسب الشدة
يستلزم التفاوت بحسب العدة والمدة لكنا نقول يجوز ان يكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما
بحسب الشدة اي السرعة فاذا جرت حركة الجسم الى اجزاء متساوية في المسافة كانت حركة الاسرع اكثر عددا من
حركة الابطاء ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت

احاد احدهما باطل الاخر وذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود في الخارج او على وجودهما في الذهن على سبيل
التفصيل وكل منهما مستحيل واما ثالثا فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في حق حالة في الجسم لا معاوقة
ومنقسمة بانقسام ذلك الجسم على المنشأ كالطبايع في الاجسام العنصرية فلم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز
ان لا يكون منقسمة بانقسام محلها او يكون طبايع بسايط لابدان معاوقة تأثيرات تلك القوى فلا يكون نسبة الحركتين بسايط
في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كان ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء
فيجبر نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه وجوه اخر لا حاجة لنا الى ذكرها بعد حصول المقصود
بما ذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعاده الله تعالى لوجب ان يعيدها متألفة من تلك
العناصر والا لم يكن ذلك البدن الذي كان بل احداث لبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد ان تكون
مؤلفة من العناصر الاربعة فلابد وان تحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا
كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية
دائما تعمل في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت والجواب انا لا نسلم ان البدن مركب من
العناصر الاربعة بل هو عندنا وعند قدمائكم عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم
والقدرة ولا نقول بالمزاج والانفعال اصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالادلة القاطعة على صحته وفيه الوهم
والايتنى لا ان تركبه منها لجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من
غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم انا سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لابد وان ينتهي
الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم يكن الغاذية تخلف بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع ودوام القوة بان القوة
الغاذية اما ان يقوى على ايراد بدل ما يتحلل من تلك الرطوبات او لا يقوى عليه واياما كان يلزم اخذ
الرطوبة الغريزية مدة بعد مدة في النقصان والانحلال بالكلية اما اذا لم يقو عليه فلما ذكرناه في الدليل واما
اذا قويت عليه فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة وبعد مدة اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير
الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها ح اقوى من فعلها في ابتداء الوجود
لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون فعله مثل القوي اذا كانت مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فيكون

عدنا وبهما في القوة فيكون التحلل بعد مدة ومدة اكثر من التحلل في ابتداء الوجود واما ايراد القوة الغاذية
فمساوٍ في الوقتين فبالضرورة يأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا
لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت
عن اصلاح الرطوبات الغريبة وتنضيجها فتكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية
والانطفاء متأكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فيفنى الحرارة الغريزية لكون
الرطوبة الغريزية مركزها ومحلها ويحصل الموت ح بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تأثير القوى والطبايع
فيما ترتب عليها من الافعال وقد عرفت ضعف هذا المعنى فيما سبق فنذكر والحاصل عندنا ان يخلق الله ان لا يتحلل
شيء من اجزاء البدن بالحرارة وان تحلل او يرد قدر ما تحلل واما فلا يلزم الموت ضرورة ومنها ان المعاد
الجسماني على ما اخبره الانبياء ع م من خلود ودوام الحيوة مع دوام الاحراق وذلك خارج عن طور العقل والجواب انا لا نم
خروجه عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وهو مم بل صفة يخلقها الله تعالى في الجسم
من غير اشتراط بشيء غاية انه تع اجرى عادته عند اعتدال المزاج فاذا خرق العادات في زمان خرق العادة خلقها
بدون اعتدال المزاج واذا لم يكن مشروطة لم يبق الا الاستبعاد وهو لا يعد في امثال هذه المقامات وحكي ان واحدا
من منكري الحشر اورد هذا على الاستاد ابو اسحاق الاسفرائني فاجابه بان هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة طعم
الغليظة ينطبخ بحرارة المعدة وينهضم فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي يغلي اذ يكون قريبة منها ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة
فاجاز ان لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحيوة معها اولى وايضا حكي عن جالينوس شق بطن
حيوان معا قصد وقفه وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه من شدة
حرارة القلب وايضا فانا نرى من الحيوانات ما لم يتألم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى والسمندر
فانه يعيش في النار فدلنا هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لا تنافي الحيوة ومنها ان الادلة دلت على
ان النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وبق
بعد فساد البدن وخرابه فمتى حدث بدن وجب ان يحدث من المبدأ المفارق نفس متعلقة به قلع

تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية ايضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال والجواب ان
ما ذكر مبني على اصل الايجاب وقد سبق بابقيه والافعلى راينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث
نفس من له بل نفسه المدبرة هي التي تدبره في النشأة الاولى متعلقة في النشأة الاخرى ومدبرة له فيها
ومنها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا حصلت تلك
الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلا وبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذة ومنقصا
للبهجة والسعادة فالاعادة غير لايقة بحكم الحكيم تعالى وايضا ان النفس المتحصلة من علاقة البدن
يكون خارجة عن ظلمة البدن وكدورته وان لم عارضته المولمة لها الى فضاء التجرد ولطافته والبراءة من العوارض
من المولمة فلتعد التذاذها بسنح الخلاص فرق البدن او الانسان بالخروج عن الجب المظلم المولم فكما ان من
خرج عن الجب الموصوف لايعود اليه فكذا هنا والجواب انا لانم ان البدن على الاطلاق وبال على النفس
بل البدن الاخروي يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت الانبياء ع م
يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس حاجة الى
تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستغراق في اللذات الحسية اخرى ومعلوم ان الجمع بين
السعادتين اقوى من الاقتصار على احدهما وبهذا خرج الجواب عن قولهم وايضا فليتامل الاعادة سليما عن الآفات
من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل والشرب وهما لايتصوران بدون حصول الامراض والاعراض
فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحيوة وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات وسببيتهما للامراض والاعراض
انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة ولم لايجوز ان يزيل الله بفضله ورحمته تلك
الفضلات الغير المنهضمة عن البدن قبل ان يصير الى حد يكون سببا للامراض والاعراض فلا يكون
البدن ح مع كونه سببا للاسعاد باللذات الحسية المالوفة للنفس في حيوتها الدنيا مانعا من استغراقها
في اللذات العقلية الحقيقية فيكون النفس فايزة بالطيبين جامعة بين السعادتين جعلنا الله
من السعداء الابرار وحشرنا في زمرة الاخيار وخلصنا من زيغ الاباطيل والغواية

والغواية عن سواء السبيل اللهم اجعلنا من المتبعين هداه ولاتجعلنا ممن
جعل الهه هواه ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب منك المبداء واليك المآب مثل ما اتفق
تنسيق الكتاب بعناية الملك الوهاب



